



جمهورية مصر العربية  
وزارة الأوقاف  
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

الموسوعة الثامنة

(٨)

موسوعة

التصوف الإسلامي

إشراف وتقديم

جستاداري اسوال

در مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

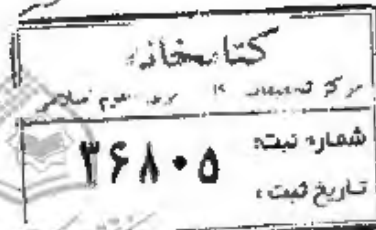
٥٣٤٤٤

رشي - اسوال

الأستاذ الدكتور / محمود حمدي زقزوق

وزير الأوقاف

القاهرة ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م



دار الكتب المصرية  
فهرسة إنشاء النشر إعداد إدارة الشؤون الفنية



مصر، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،  
موسوعة التصوف الإسلامي / وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون  
الإسلامية؛ إشراف وتقديم محمود حمدي زقزوق، - القاهرة؛ وزارة  
الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠٠٩  
٨-٨ ص، ٢٨ سم، - (سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة؛ الموسوعة  
الثامنة)

١ - التصوف الإسلامي - موسوعات

أ - زقزوق، محمود حمدي (مشرف ومقدم)

ب - العنوان ج - السلسلة

٢٦٠،٢

رقم الإيداع ٢٠٠٩ / ٤٥٥٠





مرکز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی



## تقديم

للاستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق

وزير الأوقاف

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. وبعد:

إنه لمن دواعي سرورنا أن نحمد الله سبحانه وتعالى أن وفقنا في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية للوفاء ببعض ما قطعناه على أنفسنا من موافاة القراء بموسوعات إسلامية متخصصة تشمل مختلف مجالات الفكر الإسلامي وتسد فراغاً ملحوظاً في هذا المجال في المكتبة الإسلامية.

مركز تحقيق وتطوير علوم

ويسعد المجلس أن يقدم اليوم للقراء الأعزاء بصفة عامة وللباحثين في الدراسات الإسلامية بصفة خاصة هذا المجلد الجديد بعنوان ( موسوعة التصوف الإسلامي ) الذي يأتي في إطار سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة، والتي صدر منها حتى الآن الموسوعات السبعة التالية:

- (١) الموسوعة الإسلامية العامة.
- (٢) الموسوعة القرآنية المتخصصة.
- (٣) موسوعة أعلام الفكر الإسلامي.
- (٤) موسوعة علوم الحديث الشريف.
- (٥) موسوعة الحضارة الإسلامية.
- (٦) موسوعة التشريع الإسلامي.
- (٧) موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي.

وقد تولى التخطيط لموسوعة التصوف الإسلامي ومراجعة موادها لجنة متخصصة

تولى رئاستها الأخ الفاضل الأستاذ الدكتور أحمد الطيب - رئيس جامعة الأزهر -



وضمنت الإخوة الأفاضل الأساتذة الدكتور حسن الشافعي والدكتور عبد الحميد مدكور والدكتور محمد السيد الجليند، والدكتور محمد عبد الفضيل القوصي. وقد بذل الجميع جهوداً مشكورة على مدى أكثر من عامين لإخراج الموسوعة على هذا النحو المشرف.

وإذ نقدم لهم جميعاً خالص الشكر وعظيم التقدير فإننا لا بد أن ننوه بالجهد الذي بذله الأخ الأستاذ الدكتور محمد الشعات الجندي الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية من متابعة مستمرة وسباق مع الزمن حتى تظهر الموسوعة في الوقت المحدد، فله منا خالص الشكر. كما نشكر الأخ السيد / أبو سليمان صالح الذي تولى الإشراف الفني ومتابعة الطباعة.

ولا يفوتنا أن ننوه بالجهد المشكور الذي بذله جميع الإخوة الباحثين الذين تولوا كتابة مواد هذه الموسوعة. فلهم منا كل التقدير والاحترام.

ويشتمل هذا المجلد على إحدى وخمسين مادة. ومن نافلة القول أن نشير إلى أن هذه المواد لا تحيط بكل ما يشتمل عليه التصوف الإسلامي من موضوعات، وإنما هي مواد مختارة رأيت هيئة تحرير الموسوعة أنها تعد أهم المواد التي عني بها الصوفية، وإذا لم تكن شاملة فإننا نأمل أن تكون معبرة عن الصورة العامة للتصوف الإسلامي في جوانبه المتعددة. وقد رأينا أن نبدأ الموسوعة بمدخل عام حول مفهوم التصوف الإسلامي بهدف إلقاء بعض الضوء على هذا المجال المهم من مجالات الفكر الإسلامي، وذلك قبل أن يتفرغ القارئ للبحث في المواد التفصيلية. ونرجو أن نكون قد وفقنا في ذلك.

ونود أن نشير إلى أننا في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لا ندعى أننا بما نقدمه من موسوعات إسلامية متخصصة قد وصلنا بها إلى الدرجة التي ترضى كل طموحاتنا، وكل ما يتوقعه القراء منا، وإنما هي محاولات واجتهادات لا شك أنها هي حاجة إلى جهد إضافي من العلماء والمفكرين والنقاد في مجالات الفكر الإسلامي للإدلاء بوجهات نظرهم في هذه الأعمال وبما لديهم من مقترحات للوصول بهذه الموسوعات إلى المستوى الأفضل. وسنكون سعداء في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بكل نقد بناء. هالقضية المحورية أولاً وأخيراً هي النهوض بالفكر الإسلامي، وتلك هي مسئولية الجميع

ونسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به الباحثين والمهتمين بالدراسات الإسلامية. والمجلس على موعد بإذن الله مع القراء الأعزاء فى السنوات القادمة لموافاتهم ببقية السلسلة من هذه الموسوعات الإسلامية المتخصصة التى ينتظر أن تصل إلى ستة عشر مجلداً.

والله ولى التوفيق.

محرم ١٤٢٠هـ

يناير ٢٠٠٩م

د. / محمود حمدي زقزوق





مرکز تحقیقات اسلامی

## كلمة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ﷺ وبسارك عليه وعلى  
أصحابه. وبعد.

فقد تفضل الأستاذ الدكتور/ محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف رئيس  
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بأن أسند إلينا مهمة إعداد موسوعة تتناول -  
بالتعريف - أشهر المصطلحات الصوفية وأكثرها دوراً فى كتب التصوف  
الإسلامى وتراثه.

والبحث فى التصوف الإسلامى بقية تحديد مصطلحاته تحديداً نهائياً أمر  
صعب، إن لم يكن عمير المنال، وصعوبته تتبع من أن الباحث فى هذا الحقل  
يحتاج إلى دربة علمية وروحية خاصة، تؤهله لاكتشاف مرامى القوم، وما ترمز إليه  
تجلياتهم ومكاشفاتهم التى تستعصى فى كثير من الأحيان على كلمات اللغة  
وعباراتها؛ بل كثيراً ما تضيق اللغة عن بيان هذه التجربة الذوقية، والوقاء  
بتصويرها تصويراً أميناً. وهذه المفارقة أو المسافة الشاسعة بين تجربة الصوفى واللغة  
التي يستخدمها فى التعبير عنها تبدوا - دائماً - وكأنها العقبة الكئسود أمام  
الطامحين إلى تحليل التجربة الصوفية، وإخراجها من مستوى "الذوق الشعورى" إلى  
مستوى العلم والإدراك الذهنى.

ومن هنا بدت هذه التجارب الذاتية "حمالة أوجه" عند كثير من الفقهاء وعلماء  
الظاهر، بل ربما أسفرت - أحياناً - عن معنى مريب إذا ما نظر إليه من منظور  
الظاهر المعلوم من أحكام الشريعة وقواعد الدين .. وهذا ما يفسر لنا استشهادهم  
بحديث أبى هريرة ؓ: «حفظت من رسول الله ﷺ دعاءين فأما أحدهما فبثنته، وأما



الآخر فلو بثته قطع منى هذا البلعوم<sup>(١)</sup>.

وأئمة التصوف أنفسهم يلفتون أنظارنا إلى أن هذه العلوم صادرة من مشكاة النبوة، وهى مخصوصة بمن يرثها منهم من الأولياء والملمهين، وهم - فى كل حال - مأمورون بكنمان ما يرثونه من علوم الأسرار التى لا يشار إليها إلا بلغة الرمز، وقد اضطر الشيخ الأكبر ابن عربى (٥٦٠ - ٦٢٨ هـ) لأن يتولى بنفسه شرح ديوانه: "ترجمان الأشواق" ليطمئن القارئ إلى أن المطلوب يقع وراء الألفاظ ومعانيها الحقيقية، وأن الدلالة اللفظية الوضعية لا تتسع لمعانى هذه العلوم.

ولقد بذلت اللجنة قصارى جهدها فى استكتاب المتخصصين فى هذا الميدان، وحاولت قد الطاقة أن تحشد فى هذه الموسوعة المصطلحات التى يكثر ورودها فى كتب شيوخ التصوف وتراثهم .. وقد جمعت من هذه المصطلحات ما يربو على خمسين مصطلحاً، عولجت بأقلام نخبة من الأساتذة المتخصصين من داخل مصر وخارجها .. وجاءت - فيما تحسب اللجنة - وافية بالغرض الذى تهدف إليه الموسوعات العلمية المتخصصة.

وإذا وجد القارئ أن بعض المصطلحات لم تجد طريقها إلى هذه الموسوعة؛ فالأن هذه المصطلحات قد وردت فى ثانيا الحديث عن المصطلحات المدونة فى الموسوعة، على أن اللجنة ترحب بملاحظات السادة القراء والباحثين، وتعد بتدارك ما يقترحونه فى الطبعة التالية إن شاء الله.

وتأمل اللجنة فى أن تأخذ هذه الموسوعة مكانها إلى جوار الموسوعات السبع التى أصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى عهد المفكر الإسلامى الكبير والعالم النشط الجليل الأستاذ الدكتور/ محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف، والذي يسعد اللجنة أن تحييه وتدعو لسيادته بالصحة والعافية والتوفيق.

والله من رواء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل

**اللجنة**

**أد/ أحمد محمد الطيب**

(١) صحيح الإمام البخارى ج ١، كتاب العلم، باب ٤٢.

## هيئة تحرير الموسوعة

أ.د أحمد محمد محمد الطيب	رئيس جامعة الأزهر
أ.د حسن الشافعي	الأستاذ بكلية دار العلوم جامعة القاهرة
أ.د عبد الحميد مدكور	الأستاذ بكلية دار العلوم جامعة القاهرة
أ.د محمد السيد الجليل	الأستاذ بكلية دار العلوم جامعة القاهرة
أ.د محمد عبد الفضيل القوصي	نائب رئيس جمعيته الأزهر

\*\*\*

## الإشراف العام

أ.د محمد الشحات الجندى

الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية

\*\*\*\*

المتابعة

أ. أبو سليمان صالح





## أسماء السادة المشاركين في التحرير من العلماء والمفكرين

- ١- أ.د / إبراهيم عبد الشافي
- ٢- أ.د / إبراهيم تركي
- ٣- أ.د / أحمد عبد علي عجيبة
- ٤- أ.د / جودة أبو اليزيد المهدي
- ٥- أ.د / حامد طاهر
- ٦- أ.د / حسن الشافي
- ٧- أ.د / رمضان بصلواوي
- ٨- أ.د / شوقي علي عمر
- ٩- أ.د / عبد الحميد مدكور
- ١٠- أ.د / عبد الفتاح أحمد الفاوي
- ١١- أ.د / عبد اللطيف أحمد العبد
- ١٢- أ.د / عبد الله الشاذلي
- ١٣- أ.د / علي الخطيب
- ١٤- أ.د / فتحي أحمد عبد الرزاق
- ١٥- أ.د / فيصل عيون
- ١٦- أ.د / محظوظ عزام
- ١٧- أ.د / محمد أبو خليفة
- ١٨- أ.د / محمد السعيد جمال الدين
- ١٩- أ.د / محمد السيد الجليل
- ٢٠- أ.د / محمود حمدي زقزوق
- ٢١- أ.د / منسي أبو زيد
- ٢٢- أ.د / نجاح العيم
- ٢٣- أ.د / محمد السيد المسير
- ٢٤- د/مهسا سمير محمد



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

## مدخل عام

### حول مفهوم التصوف الإسلامى

أ. د / محمود حمدى زقزوق

#### (١) التصوف ظاهرة إنسانية عامة فى كل الأديان والحضارات:

الإنسان هو الكائن الوحيد الذى شرعه الخالق سبحانه وتعالى بأن خلقه بيديه وسواه وعدله وجعله فى أحسن تقويم، ثم أضاف إلى ذلك كله ما هو أهم وهو تلك النعمة الإلهية الروحية التى جعلت منه كائناً آخر مختلفاً عن كبر الكائنات الأخرى ومن أجل ذلك كان حديراً بأن يطلب الله من الملائكة أن يسجدوا له. وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى:

﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُمْ وَنَفَخْتُ فِيهِمْ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُمْ سَاجِدِينَ ﴾

ومن هنا - من هذه النعمة الروحية الإلهية التى أضافها الله إلى نفسه - أصبح للإنسان حياة روحية تختلف عن حياته المادية وإن كانت مرتبطة بها وهذه الحياة الروحية قدر مشترك لدى كل الناس منذ بدء الخليقة حتى قيام الساعة. وقد تمثلت هذه الحياة الروحية لدى الإنسان فى صور مختلفة لدى كل الشعوب وفى كل العصور.

وهكذا يمكن القول بأن التصوف - بمعنى الحياة الروحية للإنسان من حيث هو إنسان - يعد ظاهرة إنسانية عامة وفطرة بشرية موجودة فى كل العصور وفى كل الأديان، فنحنها لدى أتباع الديانات السماوية، كما نجدتها لدى أتباع الديانات الوضعية مثل البوذية، أو لدى بعض الاتجاهات الفلسفية مثل الأفلاطونية الحديثة كما يمكن العثور على مثل هذه الميول فى الهند القديمة ولدى الصينيين القدماء ومن أجل ذلك قيل إن التصوف يمثل نهراً روحياً عظيماً يفيض عبر جميع الأديان<sup>(١)</sup>، غير أن ما يميز هذه الظاهرة فى الديانات السماوية هو الاتجاه المباشر نحو الله



والتصوف بوجه عام يعتبر فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتحدها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية. والتجربة الصوفية واحدة في جوهرها، والاختلاف بين صوفي وآخر يرجع في أساسه إلى تفسير لتجربة ذاتها المتأثرة بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهما<sup>(٢)</sup>.

وتعتمد التجربة الصوفية بالدرجة الأولى على القلب - ومن هنا يستعصى فهمها على العقل لكن هذا لا يقلل من قيمتها وأهميتها في حياة الإنسان فلا ينبغي أن نعد القلب - كما يقول المفكر الإسلامي محمد إقبال - قوة خاصة خفية. إنه لا يعدو أن يكون أسلوباً من الأساليب البشرية لتحصيل معرفة الحقيقة دون أي تدخل من جانب الحس

" وقد صاحبت الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عصورها كما تدلنا على ذلك الكتب المبررة والمؤلفات الصوفية للجنس البشري. فمن العسير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهماً من الأوهام

وليس هناك ما يبرر تقبلنا للمستوى العادي للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة، ورهصاً لغيره من المسويات باعتباره غامضة وساطفية. فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها في قدرتها على التوصل إلى المعرفة<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان التصوف بصفة عامة يعد - كما سبق أن أشرنا - ظاهرة إنسانية عامة فإن مصطلح التصوف - كما تعرفه اللغة العربية - خاص بما ي عرف بالحياة الروحية في الإسلام. وهناك بطبيعة الحال نظير لهذا المصطلح في لغات الشعوب الأخرى

## (٢) التصوف وفكرة التأثير والتأثر:

ونود هنا أن نسه إلى حقيقة يتحاهها كثير من الباحثين في التصوف الإسلامي، وبخاصة من المؤلفين الأحناف المولعين بفكره التأثير والتأثر فهذه المفكرة - على الرغم من أهميتها في بعض النواحي - تعد " من أخطر المزالق في يد الباحث الذي يتصدى لدراسة التيارات الفكرية والمطربات الدينية " فالمفكر البشري ليس خاصاً مثل المادة الجامدة لقانون العلة والمعلول

ولا يحور الحكم بأن فلسفة من الفلسفات متأثرة بفلسفة أخرى بناء على مجرد ظهور فكرة من الأفكار في الفلسفة الأولى وظهور فكرة مشابهة لها في الفلسفة الثانية إلا إذا كانت هناك بالفعل دلائل واضحة مستمدة من الصلة التاريخية بينهما<sup>(٤٤)</sup>

وهكذا، فإنه إذا كان التصوف فطرة بشرية وطارهرة إنسانية عامة فليس هناك مبرر على الإطلاق لمحاولة البحث عن جذور التصوف الإسلامي في غير الإسلام، وذلك بالبحث عن هذه الجذور في التصوف الهندي أو الفارسي أو مسيحي أو غير ذلك من نزعات روحية لدى شعوب أخرى فلم تختص أمة دون غيرها بهذا الجانب الروحي الملتصق بالإنسان أيما كان وأنى كان.

ولكن يمكن التمييز في هذه الصدد بين النحلة الصوفية التي هي نحلة عامة لدى جميع الشعوب وفي كل الأديان وبين الأشكال التي تتشكل فيها هذه النحلة أو النظريات التي تنطوي عليها فهذه الأشكال أو النظريات - التي هي لاحقة وليست سابقة للنحلة الصوفية - يمكن أن تتأثر بطريقة أو بأخرى بما لدى الآخرين من نظريات وأشكال

### (٣) صعوبة البحث في التصوف:

والكثافة في التصوف من الأمور الصعبة، إذ أنه من الصعب على مراقب خارجي أن يفهم التصوف إلا إذا كانت له تجربة فيه<sup>(٤٥)</sup>.

فالتصوف تجرّبه روحية ذاتية يعانيها المتصوف، وهو نفسه لا يستطيع التعبير عنها، وإذا حاول أن يعبر عنها خافه الألفاظ ومن هنا كان قول الإمام الغزالي في هذا الصدد وكان ما كان مما لست أدكره فطن حيراً ولا تسأل عن الخبر<sup>(٤٦)</sup>.

وقد عبر عن ذلك أبو نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨ هـ - ٩٨٨ م) صاحب كتاب النعم بقوله: "إن الأوائل الذين تكلموا في هذه المسائل، بما تكلموا بعد قطع العلائق وإماتة النفوس بالمجاهدات والرياضات والمنازلات والوجد والاحتراق والمصادرة والاشتياق إلى قطع كل علاقة قطعته عن الله عز وجل طرفة عين، وقاموا بشرط العلم ثم عملوا به ثم تحققوا في العمل فجمعوا بين العلم والحقيقة والعمل"<sup>(٤٧)</sup>

ولا يحور التقليل من شأن هذه لصعوبة - مدارس التصوف الذي ليست له هيّة تحرّية



قد يذهب في فهمه لأقوال الصوفية فهماً لم يقصدوه أو يفسرها تفسيراً يتناقض مع ما يريدون التعبير عنه. فمن داق عرف ومن لم يدق لم يعرف كما يقولون

ومع إحسان هذه لصعوبة إلا أنه لا ماص لنا من محاولة الاقتراب من هذه التجربة الصوفية ومحاولة فهم أعماقها ولا نقول الفوص في أعماقها

وهناك صعوبة أخرى أمام دارس التصوف تتمثل في كثرة الاتجاهات الصوفية وتشعبها وتفرعها، وكثرة التراث الصوفي سواء منه المطبوع أو الذي لا يزال مخطوطاً لم ير النور بعد

#### (٤) أهم تعريفات التصوف وأبرز اتجاهاته:

ليس هناك هي لواقع تعريف واحد متفق عليه ظاهرة لتصوف بين لصوفية أو بين المشتغلين بدراسة التصوف وهناك أكثر من مائة تعريف للتصوف تعبر كل منها في الغالب عن ناحية خاصة من نواحي التصوف أو تشير إلى وجهة نظر خاصة لصوفي معين أو إلى حالة غالبية على صوفي في وقت من الأوقات.

وهكذا تشكل الحالة الراهنة الغالبة على المتصوف الأساس لفهم ما يقول: "فكل واحد منهم - كما يقول الطوسي - يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده".<sup>(١)</sup>

وهي هذا المعنى يقول الإمام الغزالي في الإحياء "فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط" وهي موضع آخر يقول "وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم. فذلك تختلف أجوبتهم ولا تنفق، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم"<sup>(٢)</sup>

وقبل أن نعرض لأهم تعريفات التصوف نود أن نشير هنا باختصار إلى الخلاف الكبير والحدل الكثير الذي أثير حول الأصل الذي اشتقت منه كلمة صوفي أو تصوف

فقد ذهب البعض إلى أن كلمة صوفي مشتقة من الصماء. وهذا يعني أن الصوفي يعد واحداً من خاصة أهل الله الذين طهر الله قلوبهم وصفها من كدورات الحياة وذهب فريق آخر إلى القول بأن كلمة الصوفي مشتقة من الصف. بمعنى أن الصوفي من حيث حياته الروحية هي الصف الأول لاتصاله بالله

وذهب آخرون إلى القول بنسبة الصوفي إلى الصُّفَّة وهذا يعني أن أصل التصوف متصل بأهل الصفة وأهل الصمة - كما هو معروف - اسم كان يطلق على بعض فقهاء المسلمين في صدر الإسلام الذين كانوا يأوون إلى صُفَّة بها لهم الرسول عليه الصلاة والسلام خارج المسجد بالمدينة، نظراً لأنه لم تكن لهم بيوت يأوون إليها

وقد رفض كثير من الباحثين هذه الاشتقاقات لأن اللغة العربية لا تحيزها، وإن كان التصوف في حقيقة أمره يشتمل على كل هذه المعاني المشار إليها

وذهب أبو الريحان البيروني (ت ٤٤٨ هـ) قديماً وبعض المستشرقين حديثاً إلى أن لفظ الصوفي مأخوذ من أصل يوناني هو كلمة (سوفيا) اليونانية التي تعني الحكمة - وهذا الرأي لا يستقيم لسبب بسيط وهو أن التسمية بالصوفي كانت موجودة في العربية قبل ترجمة الحكمة اليونانية إلى العربية.

والرأي الذي عليه غالبية الباحثين هو أن بكلمة صوفي منسوبة إلى الصوف، وهذا الاشتقاق لا يخالف القياس اللغوي وقد قال به أبو نصر السراج قديماً حيث يقول: "نسبوا إلى ظاهر اللباس، لأن نُس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار المتسكن"<sup>(١)</sup> وأبو نصر السراج هو صاحب أقدم كتب عربي معروف في التصوف وهو كتاب (اللمع).

ويؤيد هذه النسبة إلى الصوف بصوص عديدة من أقوال الموليين المسلمين كما يقول المستشرق تولدكه أيضاً - فالمسلمون في القرنين الأولين للإسلام كانوا يلبسون الصوف وبخاصة من كان منهم يسكن في حياته طريق لرهد، وكانوا يقولون لبس فلان الصوف بمعنى ترهد ورعب عن الدنيا، فلما انتقل الرهد إلى التصوف قالوا لبس فلان الصوف بمعنى أصبح صوفياً<sup>(٢)</sup>

ورداً كانت كلمة الصوفي - بناء على ذلك - تنسب إلى الملبس وهو مظهر وشكل فليس معنى ذلك أن التصوف مجرد مظهر وأشكال. وأياً ما كان الأصل الذي اشتق منه مصطلح الصوفي والتصوف فإن العبارة ليست في المظهر ولكن في المضمون الذي يشتمل عليه التصوف. وهذا ما يؤخذ من التعريفات العديدة للتصوف

وأول تعريف للتصوف الإسلامي نجده لدى معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) حيث يقول:



"التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما بأيدي الحلائق"<sup>(١٢)</sup>.

ولن يتمتع المجال هنا بطبيعة الحال لاستعراض كل التعريفات التي قيلت وبيان مصداقيتها وما تشير إليه ولكنا نكتفى فقط بالإشارة إلى بعض الاتجاهات البارزة في تعريفات التصوف.

### (أ) الاتجاه الأخلاقي:

لاجدل في أن السمو الأخلاقي وتصفية النفس من الشرور والآثام والارتضاع إلى أعلى درجات الكمال الحقيقى من الأمور الأساسية في التصوف، بل جعلها لبعض مرادفة للتصوف. ومن هنا يستطيع فهم هذه النوعية من تعريفات التي تركز على الجانب الخلقى فأبو بكر الكتاني (ت ٢٢٢ هـ) يقول في تعريفه للتصوف

"التصوف خلق همن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء"

وسئل أبو محمد الجريدي (ت ٢١١ هـ) عن التصوف فقال.

"الدخول في كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى"

ويحدد أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥ هـ) التصوف بأنه خلق فيقول "ليس التصوف رسماً ولا علماً ولكنه خلق" ويعمل ذلك بقوله. "لانه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة، ولو كان علماً لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأحلاق الله ولن تستطيع أن تسبل على الأحلاق الإلهية بعلم أو رسم".

ويتضح من هذه النماذج من تعريفات التصوف تركيزها العام على الجانب الخلقى بوصفه أساس التصوف وثمرته في الوقت نفسه وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة لا مرأ فيها إلا أن البعض يرى أن هذه التعريفات غير كافية في الكشف عن حقيقة التصوف، فليس كل من بلغ الدرجة العليا في لأحلاق الكريمة يعد صوفياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

ومن هنا لا يعد سقراط الذي كان داعية للفصيلة في المجتمع ليوناني ومتمسكاً بالمثل العليا لا يعد صوفياً، كما لا يعد الحسن الصرى صوفياً مع أنه كان مثلاً صادقاً للشعور الأخلاقي والسلوك المثالي<sup>(١٣)</sup>



## (ب) الاتجاه الزهدي:

وإذا كان البعض قد سوى بين التصوف والحلق كما رأينا اعتماداً على أقوال بعض الصوفية - فهناك أيضاً من يذهب إلى تعريف التصوف بالزهد وفق أقوال الصوفية أنفسهم ما يؤيد ذلك.

فقد سئل سهرورد (ت حوالي ٢٩٧ هـ) عن التصوف فقال "ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء" (١٥).

وقال أبو الحسين النوري: "الصوفي من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء" وقال أبو عثمان المغربي (ت ٣٧٣ هـ) "التصوف قطع العلائق ورهص الخلائق واتصال بالحقائق".

وقال أبو علي الرونباري (ت ٣٢٢ هـ): "الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأطعم نفسه طعام الجفا، ونبت الدنيا وراء القفا، وترك سبيل المصطفى".

وقال أبو محمد رويم (ت ٣٠٢ هـ) "التصوف مبنى على ثلاث حصائل التمسك بالمقر والافتقار، والتحقيق بالذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار".

ويقول سهل بن عبد الله التستري "لتصوف قلة الطعام والسكور إلى الله والصرار من الناس" (١٦).

ولعل تعريف التصوف بالزهد هو الأمر الذي يتبادر إلى ذهن كثير من الناس فالتصوف رجل زاهد في الدنيا، راغب فيها لا يتعلق قلبه بها ولكن تعريف التصوف بالزهد لا يكفي أيضاً للكشف عن حقيقته فليس كل زاهد متصوفاً وإن كان كل متصوفاً زاهداً.

هذا فضلاً عن أن الصوفية الذين يصهم من أقوالهم عليه الاتجاه الزهدي أو الأخلاقي هي تعريف لتصوف لهم أيضاً من الأقوال ما يكشف عن جوانب أخرى للتصوف ومن ناحية أخرى نجد أن زهد غير الصوفي هدفه الاستمتاع في الآخرة أما الصوفي فإنه يزهد في الدنيا لأنه يتزهد عن أن يشغله شيء عن الله.



### (ج) الاتجاه التعبدى:

ولا يكفى أيضاً تعريف للصوفى بالعابد فالصوفى كثير العبادة ومن هنا يحيط كثير من الناس بين لصوفى والعابد، ولكن ليس كل عابد صوفياً، فهناك فرق بين عبادة الصوفى وعبادة غير الصوفى.

فالصوفى يعبد الله لأنه مستحق للعبادة لا طمعاً فى جنة أو خوفاً من نار، ومن هنا كان القول الذى ينسب إلى رابعة العدوية:

"اللهم إن كنت أعبدك خوفاً من نارك فألقنى هيتها، وإن كنت أعبدك طمعاً فى جنتك فأحرمنى منها، وإن كنت أعبدك لوجهك الكريم فلا تحرمنى من رؤيته"

ولعل خلط الناس بين الصوفى و لعابد والزاهد هو الذى حد، بأس سين، إلى تحديد هذه الماهيم حتى تتصح الفروق بينهما حيث يقول فى كتابه الإشارات:

- ١- المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد.
  - ٢- المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام وبحوهمما يخص باسم العابد.
  - ٣- لتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف. والعارف عند ابن سينا هو الصوفى<sup>(١٧)</sup>
- ومن هه بتضح أن التصوف ليس فقط مجرد حق أو رهد أو عبادة، إنه كل هذه المعانى مجتمعة ومعها شىء آخر. إنه لعرفان بالله والاتصال به والقرب منه والشوق إليه والفناء فى حبه.

وهذا يتبين لنا من أقوال الصوفية أيضاً:

فقد سئل أبو سعيد الخراز (ت ٢٦٨ هـ) عن التصوف فقال: "الصوفى من صمى ربه قلبه فامتلاً قلبه نوراً ومن حل فى عين اللذة بذكر الله ويقول الجنيد: "التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة" ويقول أيضاً "التصوف هو أن يملك الحق عنك ويحبك به".

ويقول أبو بكر الكتاني "لتصوف صماء ومشاهدة".

ويقول جعفر الخلدي (ت ٢٤٨ هـ): "التصوف طرح النفس في العبودية والخروج من البشرية والنظر إلى الحق بالكلية"

ويقول أبو الحسن الحصري (ت ٢٧١ هـ): "إذا وحد الصوفي ربه لم ينظر بعد ذلك إلى شيء سواه"<sup>(١٨)</sup>.

فالصوفية هم كما يقول الإمام الغزالي - السالكون لطريق الله تعالى خاصة ويحدد الغزالي معالم طريقهم بقوله

أول شروطها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى.

ومفتاحها: استغراق القلب بالكلية بذكر الله.

وآخرها: الفناء بالكلية في الله.

وهكذا ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول والاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ"<sup>(١٩)</sup>.

والعقل هو الذي يفصل في ذلك ويميز وجه لصواب في الأحوال التي تطرأ على العارفين وفي ذلك يقول الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار عن العارفين بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة وتخيلهم الاتحاد أو الحلول أو ما شاكل ذلك:

"العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة - تمسوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق لكر منهم من كان له هذه الحال عرفاً عميقاً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالمردانية المحضة، واستوفيت فيها عقولهم فصوروا كاليهوتين فيه، ولم يبق فيهم منسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً، فلم يكن عندهم إلا الله. فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم فقال أحدهم "نا لحق" وقال الآخر سبحاني ما أعظم شأني وقال آخر: ما هي الحجة إلا الله وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى فلم يجد عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميران الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد مثل قول العاسق في حال فرط عشقه: (أنا أهوى ومن أهوى أنا)"<sup>(٢٠)</sup>



## (٥) نشأة التصوف الإسلامي:

أما عن نشأة التصوف الإسلامي فقد قيل كلام كثير في هذا المجال وحاول لبعض الرجوع بالتصوف الإسلامي إلى أصول غير إسلامية كما لو كان الأمر هو أن الإسلام يحلو من حياة روحية، وأنه في حاجة إلى عملية تلقيح من عناصر أخرى، هكذا ذهب لبعض إلى اعتبار التصوف بمثابة ثورة روحية في الإسلام

وقد سبق أن بينا أن الإنسان بما هو إنسان له حياة روحية ينفرد بها عن كل ما عداه من المخلوقات ولم يكن الإسلام كدين في يوم من الأيام في حاجة إلى ما يسمى بالثورة الروحية وليس نميل إلى إطلاق لمط الثورة على الدين الإسلامي رغم أنه قد قرب بالفعل موارد الحياة التي كانت سائدة عند ظهوره رأساً على عقب فالإسلام دعوة ورسالة إلهية أتت لحير البشرية في ديارها وأحرفها

ويميل كثير من الباحثين الأحاب إلى تحريف لعقيدة الإسلامية وتحريف لدين الإسلامي نفسه من كل الصفات النسيئة أو الجوانب الإبداعية فإذا رأوا شيء من ذلك سارعوا بنسبتها إلى أصول غير إسلامية وهذا ما حدث بالمسرة إلى العوامل التي أدت إلى نشأة التصوف الإسلامي.

فقد ذهب بعض الباحثين وبخاصة من المستشرقين إلى القول بأن التصوف الإسلامي في صميمه يعد حركة بعيدة عن روح الإسلام أتت إلى المسلمين من الفرس أو من الهند وكانت بمثابة رد فعل للعقلية الآرية ضد دين فرسه الفراءة المسلمون على أهل تلك البلاد وذهب آخرون إلى القول بأن هذه الحركة استمدت أصولها من إلهية المسيحية التي وصلت إلى المسلمين وهي تحمل في ثناياها ما تحمل من الأفكار الأفلاطونية الحديثة والأفكار العنصرية الرواقية وغيرها من أفكار كانت منتشرة في مصر والشام عند الفتح الإسلامي

وفي مقابل هذين الاتهامين هناك الرأي الذي عليه غالبية المسلمين وهو الرأي الذي يقول بأن التصوف الإسلامي قد نشأ من صميم الإسلام ذاته وقد ذهب إلى ما يقترح من هذا الرأي بعض كبار المستشرقين أنصاراً من أمثال نيكولسون في تحريف حياته وما سببوا.

فقد قام ماسينيون ببحث مصطلحات الصوفية وأرجعها إلى مصادرها الأولى وانتهى في بحثه إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة.

أولها: القرآن وهو أهمها جميعا

ثانيها: العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه وغيرها

وثالثها: مصطلحات المتكلمين الأوائل

ورابعها: اللغة العلمية التي تكوّن في الشرق في المرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والعربية وغيرها وأصبحت لغة العلم والفلسفة<sup>(٢١)</sup>.

ومن هنا يمكن القول بأن التصوف الإسلامي قد نشأ نشأة إسلامية صرفة فالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة هيهما من الإشارات العديدة والتوجيهات الكثيرة ما ساعد على تنمية هذا الشعور المظري بين الكثير من المسلمين

وقد مرت هذه النشأة بمرحلتين

أولهما: مرحلة تستوعب القرنين الأولين وهي المرحلة التي عرّفت بمرحلة الزهد وأهم صفات وخصائص هذه المرحلة كإن الإحساس الديني العميق والشعور العامر بالصعف الإنساني والخوف الشديد من الله والتقويض التام والخضوع لإرادته.

ولم تكن هذه المرحلة تعبر عن حركة منظمة داخل أماكن معينة مثل الزوايا أو غيرها، ويعبر الحسن البصري عن جوهر هذه المرحلة وهو واحد من أعظم أقطابها - بقوله: "ليس الزهد طعاما ولا لباسا وإنما هو الخضوع لله"<sup>(٢٢)</sup>

ويمكن القول بأن الحسن البصري (ت ١١٠هـ) كان يمثل في هذه المرحلة تيار الزهد القائم على أساس الخوف من الله بينما كانت رابعة العدوية (ت ١٨٥ هـ) تمثل في القرن الثاني الهجري تيار الزهد القائم على أساس حب الله تعالى<sup>(٢٣)</sup>.

ويصور لنا الإمام القشيري السمات التي تتميز بها هذه المرحلة والبطورات التي تدرت فيها فيقول:

لم يتخذ أفاضل المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنفسهم صفة يتصفون بها "سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم" إلا فصيلة فوقها، فقيل لهم الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سعى من صحب الصحابة التابعين، ورأوا، في ذلك



أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم: أتبع التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب ففيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهد والعباد

ثم ظهرت البدع وحصل التداعى بين المرق فكل فريق يدعو أن فيهم زهادا - فافرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف. واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة<sup>(٢١)</sup>

وهكذا تأخر إطلاق مصطلح الصوفى والتصوف بالمعنى الذى يعرفه ليوم حوالى قرنين من لزمار بعد ظهور الإسلام فقد كن الإقبال على الدين والزهد فى الدين عابا على المسلمين فى الصدر الأول للإسلام. فلم يكونوا فى حاجة إلى وصف يعتاز به أهل التقى وانعكوف على الطاعات والانقطاع الى الله

وقد طرأ على تيار الزهد تحول واضح منذ أوائل القرن الثالث الهجرى بعد أن عرف الزهاد فى هذه المرحلة باسم الصوفية فقد اتجهوا إلى لكلام عن معان ومفاهيم لم تكن معروفة من قبل تكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك والمقامات والأحوال والمعرفة والفناء والاتحاد والحاول ووسعوا القواعد النظرية كما اتخذوا رسوما عملية معينة لطريقتهم وأصبحت لهم لغة رمزية خاصة لا يشاركون فيها سواهم. وأطلق الصوفية منذ ذلك العصر وما بعده تسميات خاصة على علمهم بوصفوه بعلم الباطن ويعلم الحقيقة وهذا اكتمل التصوف الإسلامى واستوى على سوقه خلال قرنين الثالث والرابع الهجرين

وقد ظهرت فى هذين قرنين ملامح تيارين مختلفين للتصوف أحدهما تيار سى يلتزم رجاله بتعاليم الكتاب والسنة وتيار شبه فلسفى يميل رجاله إلى الشطح والانطلاق من حال الفناء إلى الاتحاد أو الحلول وقد احتفى تيار الشطح فى القرن الخامس الهجرى وثبتت دعائم التصوف السى بفصل رجال من أمثال القشيري والإمام العراقي الذى كان له فضل كبير فى ترسيخ قواعده وإزالة النفور الذى كان قائما ضد التصوف من جهات عديدة. وبذلك بدأ التصوف السى ينتشر فى العالم الإسلامى

وهى القرنين التاليين لعصر العراقى ظهر تيار جديد فى التصوف الإسلامى وهو تيار التصوف الفلسفى وقد مزج رجاله أدواقهم الصوفية بأنظارهم العقبية واستخدموا فى التعبير عن ذلك مصطلحات فلسفية استمدوها من مصادر عديدة، وهذا اللون من التصوف

قد تأثر بالمذاهب والفلسفات الأجنبية<sup>(٢٥)</sup>

ويشير ابن خلدون فى مقدمته إلى هذا اللون من التصوف فيقول

" إلى هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توجهوا  
فى ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة وملأوا الصحف منه مثل الهروى فى  
كتب المقامات له وغيره ونفعهم بن العري وابن سيمس وتلميذهما ابن العميف وابن  
الفارض والنجم الإسرائيلى فى قصائدهم"<sup>(٢٦)</sup>

وقد تحدث ابن خلدون فى هذا الصدد عن الموضوعات الأساسية التى اهتم بها أقطاب  
التصوف الفلسفى وأشار إلى بعض العناصر التى كان لها تأثير على تمكيدهم فى هذا  
الصدد مما لا مجال هنا لتفصيل القول فيه.

ولكن ظهور التصوف الفلسفى فى القرنين السادس والسابع الهجريين لم يرحح  
التصوف السنى عن مكانه أو يحل محله فقد انتشر التصوف السنى المنى على الكتاب  
والسنة بتأثير الغزالى انتشارا واسعا فى العالم الإسلامى وادهر على أيدي عدد من كبار  
شيوخ الطرق الصوفية

ومنذ ذلك الوقت دخل التصوف السنى مرحلة عميقة لا تزال مستمرة حتى  
اليوم وأصبح يمثل بالنسبة لملايين كثيرة فى العالم الإسلامى فلسفة حياة وصار  
جميعا له نظم وقواعد ورسوم خاصة بعد أن كان قبل ذلك من حظ أفراد يظهر  
بين حين وآخر وهناك فى العالم الإسلامى دون أن يكون بينهم رباط يجمع  
شملهم ويوحد جمعهم<sup>(٢٧)</sup>.



- (١) سورة الحجر ٢٩. أنظر أيضاً سورة الأنفطار ١٧، وسورة من ٧٢، وسورة السجدة ٩.
- (٢) Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, p. 3 (Aalen 1979)
- (٣) راجع: مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفاء الفتيحي المتداولي من ٢ - دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٦ م.
- (٤) تجديد التفكير الديني في الإسلام للدكتور محمد إقبال - ترجمة عباس محمود من ٢٢ وما بعدها - القاهرة ١٩٦٨ م.
- (٥) راجع مقدمة د أبو العلا عفيفي لترجمة كتاب نيكوسون: "في التصوف الإسلامي وتاريخه" من ١ - القاهرة ١٩٥٦ م.
- (٦) عبرت عن هذه الصعوبة أيضاً A.Schimmel حبيبة التصوف الإسلامي (op. cit. P. XVII) بقولها: الكتاب عن التصوف الإسلامي تكاد أن تكون من الأمور المستعيلة، وعند الخطوة الأولى تظهر للمرء سلسلة جبال مترامية أمام عينيه وكلما كان تتبع المرء للطريق أطول كتب يده له الأمر أكثر صعوبة ليدور أي هدف على الاضيق \* ونشبه من يريد انكثارة عن التصوف بالعميان الذين يطلب منهم وصف الفيل - فكل واحد منهم وصف جزء الذي استطاع أن يلمسه يديه، ولكلهم جميعاً عجزوا عن وصف الفيل ككل (op. cit. P. 3).
- (٧) المنتقد من الضلال للعزالي من ٦٥ تحقيق د عبد الحليم محمود ورميله - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤ م.
- (٨) للمع لأبي نصر السراج الطوسي من ١٩ - ٢٠ تحقيق د عبد الحليم محمود ورميله - دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦٠ م.
- (٩) الملصق من ١٥٠.
- (١٠) إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٤، ٨٢.
- (١١) الملصق من ٤٩.
- (١٢) راجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه لبكولسون من ٦٦ وما بعدها وكذلك د. عبد الحليم محمود في نشرته لكتاب المنتقد من الضلال من ٨٥ وما بعدها.
- (١٣) رسالة القشيرية ج ١ من ٧٨ هامش ٢ تحقيق د عبد الحليم محمود - دار الكتب الحديثة بالقاهرة.
- (١٤) راجع د. عبد الحليم محمود في: المنتقد من الضلال من ٩٨ وما بعدها.
- (١٥) الرسالة القشيرية ج ١ ص ٥٤ هامش ١.
- (١٦) راجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه من ٢٠ وما بعدها.
- (١٧) د. عبد الحليم محمود في: المنتقد من الضلال من ١٠٠ وما بعدها.
- (١٨) راجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه من ٢٠ وما بعدها.
- (١٩) المنتقد من الضلال من ٦٥.
- (٢٠) مشكاة الأنوار تحقيق د. أبو العلا عفيفي من ٥٧ - القاهرة ١٩٦٤.
- (٢١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، من مقدمة د. أبو العلا عفيفي من (ي). انظر أيضاً من ١٢.



(٢٢) المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها

(٢٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٠٤.

(٢٤) الرسالة القشيرية ج ١ ص ٦١، ٦٢

(٢٥) راجع: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١١١ وما بعدها ص ٢٢٧

(٢٦) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٣. دار المعسكر (بنون تاريخ)

(٢٧) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٨٥ وما بعدها





مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## اتجاهات المسلمين نحو التصوف

رايهم فيه وفي أهله، وتراوحت هذه المواقف بين الإعجاب الشديد بالتصوف والرفض القوي له، وبين هذين الموقعين المتعارضين تماما وجدت بعض الآراء التي حاول أصحابها أن يتخذوا موقفا وسطا بين الصريقين. وسوف نحاول توضيح ذلك على النحو التالي:

١- كان للتصوف أنصاره والمحبين به، ومن الطبيعي أن يكون في مقدمة هؤلاء الأنصار الصوفية أنفسهم؛ لأن انتسابهم إلى التصوف وتشيتهم لدعائمه وتوضيحههم لأسسه خير شاهد على أنهم يجدون فيه من الفصيلة والكمال ما لا يحدونه في سواء. ولأن تمسكهم به، على الرغم مما نالهم من الأذى أحيانا، خير دليل على اقتناعهم به وولائهم له، وحديث الصوفية عن التصوف ورحاله حديث مملوء بالإعجاب والفخر. فالتصوف عندهم هو طريق موصول إلى ولاية الله تعالى، وهو مدرسة لتحرير الأولياء<sup>(١)</sup> والصوفية كما يقول السهر

لقد أصبح للصوفية وجود متميز منذ وقت مبكر يمكن أن يرجع إلى منتصف القرن الثاني الهجري، وقد زاد هذا الوجود تميرا واستقلالا في القرن الثالث الهجري وما بعده حيث بدأ الصوفية يتجمعون حول شيوخهم وبدأت الكتب والمؤلفات الصوفية في الظهور والانتشار وامتسح بالإمكان التعرف على مظاهر هذه الطائفة وعلومها وأفكارها، وكان في العلوم الإنسانية قد نشأت من قبل وتكاملت مناهجها، واتضحت معالمها على يد الفقهاء والمحدثين والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم وكان هؤلاء يلتقون بالصوفية ويناقشونهم، وربما تجاوزت حلقة الفقيه مع حلقة الصوفي في المسجد الواحد، خاصة بعد أن تحدث الصوفية عن علومهم وأفهامهم في المسجد، وكان ذلك قد بدأ على يد يحيى بن معاذ الرازي سنة ٢٥٨هـ وأمثاله وكانت هذه المناقشات واللقاءات وسيلة لتحديد موقف الناس من التصوف وإظهار



وردي صاحب عوارف المعارف (٦٣٢هـ) :  
 "هم أهل القرب والاحتباء، ألبسهم الله  
 تعالى ملابس العرفان، وخصهم بين عباده  
 بخصائص الإحسان، فصارت ضمائرهم  
 من مواهب الأنس مملوءة، ومرئى قلوبهم  
 بنور القدس مجلوة، فتهيأت لقبول  
 الأمداد القدسية، واستعدت لورود الأنوار  
 العلوية، أجساد أرضية بقلوب سماوية،  
 وأشباح فرشية أرضية بأرواح عرشية،  
 نموسهم في منازل الخدمة سيطرة،  
 وأرواحهم في فضاء القرب طيارة. تسلوا  
 بالصلوات عن الشهوات، وتغوصوا بحلاوة  
 التلاوة عن اللذات، يلوح من صفحات  
 وجوههم بشر الوجدان، وينم عن مكشوف  
 سرائرهم نضارة العرفان ... أوفر الناس حظا  
 في الاقتداء برسول الله ﷺ، وأحقهم بإحياء  
 سنته، والتخلق بأخلاقه، علومهم علوم  
 الوراثة فهم مع سائر العلماء في علومهم، ثم  
 تميزوا عنهم بما من الله تعالى عليهم من  
 العلم الذي هو ثمرة الاتباع والتقوى<sup>(٢٣)</sup>.

وعلى نفس المنوال ينسج الكللاذى  
 (٢٨٠هـ) واصفا إياهم بما يذكره عنهم:  
 قوم همومهم بالله قد علق  
 فما لهم همم تسمو إلى أحد  
 فمطلب القوم مولاهم ومسيدهم  
 يا حسن مطالبهم للواحد الصمد

ما إن تازعهم دنيا ولا شرف  
 من المطامع واللذات والولد  
 ولا للبس ثياب فائق أنس  
 ولا لروح سرور حل في بلد<sup>(٢٤)</sup>  
 وتتردد تلك النعمة الحرة في الإشادة  
 بالصوفية في مقدمات كتب الصوفية  
 وفي أثنائها وفي الحديث عن شيوخهم  
 وأعلامهم ومن أمثلة ذلك ما كتبه  
 القشيري (٤٦٥هـ) هي مقدمة رسالته حيث  
 يصف الصوفية بأنهم صفوة الأولياء،  
 وأفضل الخلق بعد الأنبياء، ولذلك جعل  
 الله قلوبهم معادن أسرارهم واحتصهم من  
 عين الأمة بطوابع أنوارهم<sup>(٢٥)</sup>

ولم ينسرد الصوفية بهذا الإعجاب  
 بالتصوف، بل إن التصوف كان قادرا  
 على أن يضم إلى رحابه أناسا لم يكونوا  
 في مبدأ أمرهم من الصوفية، بل رسخت  
 مكانتهم وشاعت شهرتهم في مبادئ  
 أخرى من ميادين الثقافة الإسلامية وعلى  
 رأس هؤلاء. وفي الطليعة منهم يأتي الإمام  
 أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) الذي كان  
 من أكبر علماء الشافعية في الفقه  
 والأصول، ومن أبرز الأشاعرة في مجال  
 علم الكلام والعقيدة، ومن أشهر الدين  
 تصدوا للفلسفة بعد أن قرأ كتبها وعرف

أن يعرف مذاهبها وعقائد أصحابها وقد انتهت تلك الدراسة إلى تكمير قسم من الفلاسفة بسبب آرائهم في الإلهيات، ثم انتقل إلى تكفير أتباعهم من الفلاسفة لإسلاميين كالمراسي وابن سينا بسبب محالمتهم للعقيدة الإسلامية في ثلاث مسائل، هي قولهم يقدم العالم، وقولهم: إن الله يعلم الأمور العامة الكلية ولا يعرف الحثثيات، وقولهم إن البعث في الآخرة لا يكون للأرواح والأجساد معاً، بل هو للأرواح فقط، ولذلك لم يحد في الفلاسفة ما يكفيه ويغنيه، لما وجد فيها من مخالفة الشريعة، ولما ظهر له من أن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعصلات، فانتقل إلى دراسة مذهب الساطية التعليمية وتبين له عدم كفايته أيضاً، بل تبين له أنه لا طائل لكلامهم ولا عزم لديهم، وأن آراءهم لم تشر إلا لعدم العناية بالرد عليهم، ولم يبق أمامه إلا طريق الصوفية فأقبل بهمة عليه، وظهر له أن طريقهم يتمكن من علم وعمل، فبدأ بالعلم، وساقه ذلك إلى مطالعة كتب الصوفية مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب لحارث

مواطن ضعفها، وألف في نقد كتابه الشهير تهافت الفلاسفة، وقد كان الإمام الغفرالي أحد القائمين بالتدريس في المدرسة النظامية بنيسابور ثم انتقل إلى بغداد للتدريس بالمدرسة النظامية بها، وكان له هيبها كثير من التلاميذ، ثم حدثت له أزمة نفسية دفعت به إلى الشك في معارفه وفي نيته في طلب العلم وتدريسه له، فحاول أن يلتمس طريقاً إلى اليقين ورأى أن تمهد لذلك بدراسة المناهج التي يرعم أصحابها أنهم يبتغون بها طلب الحق والوصول إليه، وقد حصر هؤلاء في أربع فرق فرقة المتكلمين، وفرقة الرباطية التي هي طائفة من طوائف الشيعة القائلين بالاهتباس من الإمام المعصوم، وفرقة الفلاسفة الذين يرعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، وفرقة الصوفية الذين يدعون أنهم خواص الحضرة الإلهية وأهل المشاهدة والمكاشفة فبدأ بدراسة علم الكلام وقد ذكر أنه لم يجد في علم الكلام شفاء لدائه، ولا وفاء بمطلوبه وهو اليقين، ثم درس الفلسفة ليعرف حقيقتها وليكون على بينة من أمرها، فبولا أو رفضاً، واستغرقت تلك الدراسة ما يقرب من ثلاث سنوات استطاع بعدها



المحاسبى، والمتفرقات الماثورة عن الحديد، والسبلى، وأنى يريد البسطامى، ثم تبين له أن أحص خواصهم لا يمكن الوصول إليها بالتعلم بل بالعمل والذوق والمجاهدة، وتردد فى سلوك طريق الصوفية مدة استمرت نحو ستة أشهر ظل فيها مترددا - كما يقول - بين شهوات الدنيا ودواعى الآخرة، وأورثه الردد حيرة وقلقا واضطرابا حتى أصيب بما يشبه الخرس، فلم يعد قادرا على التدريس وترتب على ذلك أحران أدت إلى ضعف قوته واعتلال بدنه، وعندئذ لجأ إلى الله لحوء المصطر وسأله عونته وهديته فاستجاب الله دعاءه وهون على قلبه الإعراض عن الجاه والمالك والأولاد، فترك بغداد وذهب إلى الشام فلبث بدمشق مدة تقرب من سنتين لم يكن له فيها شغل إلا الرياضة النفسية والحلوة والمجاهدة والاشتغال بالذكر وتهذيب الأخلاق، ثم رحل إلى بيت المقدس ومنها إلى مكة والمدينة، ثم رجع بعد ذلك إلى بغداد ولكنه أثر العزلة: حرصا على السلامة وتصفية القلب للذكر، واستمر على هذا النحو عشر سنوات انكشف له فى أثناءها - كما يقول - أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها وقد لخص

رأيه فى الصوفية والتصوف بقوله: «والقادر الذى أدكره ليمتقع به أنى علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق وأحلافهم أركى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليفيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم لم يحدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهريهم وباطنيهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة»<sup>(٥)</sup>

وقد كان للغزالي أثر كبير فى انتشار التصوف ونحسين مسورته والتعظيم له بين المسلمين، وكان لهذا الانتصار أثره فى تشجيع انتشار الطرق الصوفية الكبرى التى وجدت فى القرن السادس الهجرى وما بعده كالفادرية نسبة إلى السيد عبد القادر الجيلانى والرفاعية نسبة إلى السيد أحمد الرفاعى، والأحمدية نسبة إلى السيد أحمد البدوى، والشاذلية نسبة إلى الشيخ أبى الحسن الشاذلى وغير ذلك من الطرق التى انتسب إليها عشرات الآلاف بل الملايين من المسلمين الذين نظروا إلى التصوف على أنه طريق النجاة ووسيلة القرب من الله،

وأنه لا سبيل إلى مقارنه غيره به في الفضل والكمال

ولم يكن العامة وحدهم هم الذين تأثروا بالعرالي وموقفه من التصوف بل تأثر به بعض علماء الكلام ورجال الفقه ومن أمثلة هذا التأثير بين علماء الكلام أننا نجد فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) يذكر في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين أن أكثر من تحدث عن فرق الأمة لم يذكر الصوفية بين هذه الفرق وذلك خطأ؛ لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن، ثم تحدثت عن فرق الصوفية فذكر من بينهم أصحاب الحقيقة الذين يؤدون الفرائض ويشتهلون بذكر الله اشتعالا دائما، ثم يصفهم بأنهم خير فرق الآدميين<sup>(١)</sup>

ومن أمثلة هذا التأثير بين الفقهاء أننا نجد قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب السبكي (٧٧١هـ) يعيب طائفة من الفقهاء بأنها تهزأ بأهل التصوف وتميب عليهم بعض الأقوال والأحوال، ويرى أن الواجب تسليم أحوال القوم لهم، وحمل كلامهم على محمل حسن كلما أمكن

ذلك، ثم يقول: إننا حزننا فم نجد هقيها ينكر على الصوفية إلا ويهلكه الله، وتكون عاقبته وحيمه؛ وذلك لأنهم أهل الله تعالى وخاصته وأكثر من يقع منهم لا يفلح<sup>(٢)</sup>.

وهكذا وحدا من بين علماء الكلام ورجال الفقه من يتعاطف مع الصوفية، ويشي على علومهم ويدافع عنهم ضد من يهاجمهم.

وتحدر الإشارة هنا إلى أن ثقة الصوفية بالتصوف واعتزازهم به وقصصهم له على سواء لم تمنع شيوخ الصوفية أنفسهم من توجيه بعض النقد إلى من يسميون إلى التصوف، فليس كل من انتسب إلى التصوف مخلصا، وليس كل من اجتهد فيه مصيبا، بل وجد من بينهم أصحاب الأغراض والأدعياء والمنحرفون عن مقاصد التصوف التي حددها شيوخه

وهذا كان لشيوخ يتعمبون أمثال هؤلاء ويظهرون عوراتهم، ويتبرؤون من أخطائهم، وكان ذلك من أهدافهم في تأليف الكتب في التصوف، وهذا هو ذا القشيري يذكر في مقدمة كتابه أن المحققين من هذه الطائفة قد انقضت أكثرهم، ولم يبق إلا أثرهم، ووجد من



بين المتسبين إلى التصوف من ارتحلت من قلوبهم هيئة الشريعة، فاستحقوا بأداء العبادات، وسارعوا إلى مواصلة الفعلة، واتبعوا الشهوات، ووجد من بينهم من يدعون أنهم وصلوا إلى أسنى درجات الولاية، ومن ثم سقطت عنهم واجبات الشرع، فلا عتب عليهم - بعد الوصول - ولا لوم، ويقول القشيري، إنه خشى أن يظن الناس أن ذلك مما يرتضيه لصوفية هكتب رسالته ليتحدث عن حقائق التصوف وأصوله عند أئمة الصوفية وشيوخهم وهو يذكر من أحوال المخلصين من الصوفية ما يرد على هذه لترهات والأباطيل التي يتمسك بها أدعياء التصوف والمنحرفون<sup>(٨)</sup>

ومن قبله خصص أبو نصر السراج الطوسي فصلاً كبيراً في كتابه اللمع لذكر من غلط من المترسمين بالتصوف ومن أين يقع العطف وقد تناول هذا الفصل الرد على من غلطوا في الأصول المتعلقة بالعقائد ومن هؤلاء من قال يتمصيل الولاية على البيوة أو قال بإسقاط التكليف الشرعية عن أهل الولاية، ومنهم من قال بالفناء أو الحلول ونحو ذلك من المسائل. كما رد على آخرين أخطأوا

في الفروع المتعلقة بالسلوك والمجاهدات، وكذلك فعل أبو طالب المكي في كتابه قوت القلوب بل إن الغزالي الذي أشاد بالتصوف تلك الإشادة البالغة في كتابه المهذب من الصلال أشار إلى مصادح من الانحرافات التي يقع فيها بعض سالكي الطريق الصوفي في كتابه الكسر حياء علوم الدين في أثناء حديثه عن رذيلة الغرور ومن ذلك يتبين أن إعجاب الصوفية لم يكن معناه الدفاع عن كل ما ينسب إليه أو كل من ينتسب إليه، بل كانت لهم مبرراتهم النقدية التي حاولوا بها الدفاع عن حوزة التصوف كما ينبغي أن يكون ~~مستطاعاً~~ غير أن الساحة لم تقتصر على هؤلاء الذين يحبون بالتصوف أو يدافعون عنه بل شاركهم فيها منذ بدأت نشأة التصوف من بينها جموع التصوف ويشنون عليه الحملات ويكيلون لأهله الاتهامات ويتحدث الشعراي الذي كان يعيش في القرن العاشر الهجري (ت ٩٧٣) عن ذلك فيقول: إن الكلام في هذه الطائفة لم يقطع من عصر ذي النون المصري، وأبي يزيد البسطامي (من صوفية القرن الثالث الهجري) إلى وقتنا هذا ويؤكد هذا بسرد قائمة كبيرة من



مقصوداً على من يستحقه، خاصة إذا تبرأ الصوفية من هذا القول وردوه على صاحبه على أن من أهم الأسباب التي أدت إلى الهجوم على التصوف تلك الآراء المنحرفة التي قال بها بعض المتسبين إلى التصوف ممن راغت بصائرهم، أو تلك الآراء التي اقتسمها بعض الصوفية من صوفية آخرين من خارج الإسلام كالحلول، والفناء، ووحدانية الوجود، ونحوها.

وعلى الرغم من أن جمهور الصوفية وقف لهذه الآراء بالمرصاد وأعلن براءته منها، كان لهذه الآراء أثر سيئ على التصوف كله، فلقد كانت أشبه ببقعة الخبز التي يمكن أن تتسبب في تعكير كمية كبيرة من المياه

ومهما كانت دوافع الهجوم على الصوف في حقوم الصوف قديمة وحديثة قد هاجموا التصوف مهاجمة شديدة، وحاربوه حرباً لا هوادة فيها، وكان من أشد هؤلاء وأطولهم نفساً في الهجوم على الصوفية من القدامى أبو المرح بن الجوري (٥٩٧هـ) لدى ألف كتاباً سماه تلبيس إبليس حاول أن يلمت فيه النظر إلى مكائد إبليس ومصائده التي يوقع بها الناس في الضلال عن

الصوفية الذين كانوا موضعاً للهجوم والالتهام وهو يغسر لهجوم على الصوفية بأسباب منها: علو أذواقهم، وسمو معارفهم إلى مستوى يجعل من الصعب على كثير من العقول إدراكها وفهمها، لأنها ليست من معارف العقل المعتاد؛ ولأنها تأتي بغتة من غير نقل ونظر ولذلك أنكروها، الناس وجهوها، ومن أنكر طريقاً من الطرق عادي أهله، ثم يضيف الشعرائى إلى ذلك سباً آخر هو كراهة غالب الناس أن يكون لأحد شرف بمنزلة أو اختصاص، ومبعث ذلك هو الحسد والبغضاء، وبئس الأساء أنفسهم لم ينحوا من إنكار الناس عليهم أن يكوؤوا أهلاً لاصطفاء الله لهم لمنصب النبوة

وأوضح صوفى آخر - من قبل - هو أبو عبد الله محمد بن خفيف (٢٧١هـ) أن من أسباب الهجوم على الصوفية أن خصومهم ربما عثروا على خطأ لأحد الصوفية فلا يكتفون بالهجوم على هذا الصوفى وحده، بل يهاجمون للصوفية جميعاً أى أنهم يؤاخذون جمهور الصوفية بجريرة واحد منهم، وليس الصوفية بمعصومين من الخطأ ولكن الإنصاف يقتضى أن يكون الهجوم أو الاتهام



دينهم، وقد تتبع فيه مواطن الانحرافات والأخطاء لدى الملاحدة ومكبرى الأديان والقائلين بالتثوية ومكبرى الحقائق من السوفيستية، وتحدث كذلك عن أهل الكتاب وطوائفهم، والملاسفة ومذاهبهم، وعلماء الكلام وفرقهم، كما تحدث عن القراء والعقهاء والمحدثين والمفسرين والنوعاط، وجاء ذلك كله بعد المقدمة في قريب من ثلث الكتاب، ثم حصص الثلثين الباقيين منه لهجوم الحاد على الصوفية، وقد نسم هجومه بالنعف والقسوة كما اتسم بالإحاطة والشمول لكل شيء في التصوف، وقد ذهب إلى أن السبب الأصلي في تلك الأخطاء التي وقع فيها الصوفية يرجع إلى أن إبليس أعوهم بترك لعلم، وزين لهم الاكتفاء بما يمتقنون أنه علم ذوقى لدنس، وتفرغ على ذلك ما وقعوا فيه من عبث وإسراف وميلفة تتعلق بزهدهم في الدنيا، وإيثارهم الجوع والعزلة، وتركهم العمل والتداوى من المرض بدعوى التوكل، وقعودهم بلا عمل في الروايا والرباطات، واعتمادهم على غيرهم في معاشهم، وتركهم الزواج تشبها بالرهبان، ولم يمت ابن الحوزي أن يتعصب القائلين بالحلول وخاصة الحلاح

الذي ذكر أنه ألف عنه كتابا خاصا يتضمن آراءه الرائغة وحيله الصالة، كما لم يمت أن يذكر نهادهج من تسمير الصوفية للقرآن مظهرًا مغالمتها لقواعد اللغة أحيانا ومخالفتها القرآن وأساس النورول أحيانا أخرى، مبين أن الكثير منها يتبع مسهج الباطنية في صرف الألفاظ عن ظاهرها، وإكراه الآيات على النطق بما يرد على حواطرهم من الأفكار، وقد استعان في تلك الحملة بكل من هاجم الصوفية من قبله خاصة أبو الوفاء بن عقيل الذي يعقل عنه صفحات كثيرة يهاجم فيها الصوفية.

ويذكر القول بأن بعض ما قاله ابن الجوزي في نقد الصوفية كان له ما يسوغه من سلوك بعض الصوفية وآرائهم وخاصة لدى من وقعوا في المغالاة، وقد كان من هؤلاء من دخلوا إلى الصحراء بغير زاد، وقعدوا عن العمل بدعوى التوكل، أو ظنوا أن التصوف هو ليس المرقعات وحضور مجالس السماع والإستناد التي يقال فيها قصائد العزل، وذكر الحكايات عن كرامات الشيوخ وإطلاق العبارات التي توهم أن أصحابها من أهل الكشف والشهود والولاية، ولقد

ومعرفة الأصول والسنن ثم تزهدت وتعدت تقدمت في علم الصوفية وكنيت صوفيا عارفا، وإذا ابتدأت بالتعب والتقوى والحل شعلت بها عن العلم والسنن، فخرج إما شاطعا أو عالما لجهلة بالأصول فالسنن، فأحس أحوالك أن ترجع إلى العلم الظاهر وكتب الحديث<sup>(١)</sup>.

ومن مظاهر تحامله كذلك أنه أخذ على الصوفية دعوتهم إلى الجوع وتقليل الكلام، ومن الحق أن بعض الصوفية يقولون بذلك، ولكن فريقا منهم رفض هذه الدعوة ورد على أصحابها ورأى أن الأولى هو الاعتدال في الطعام دون إسراف فيه أو حرمان منه؛ لأن الله تعالى لم يفرض الجوع إلا في الصوم، أما الدعوة إلى الجوع في كل الأحوال فليست مقبولة وفي ذلك يقول الحارث المحاسبي: أن من دعا الناس إلى الجوع فقد عصى الله تعالى، وقد فعل ذلك بخلق كثير من زوال العقل حتى تركوا الفرائض، ومنهم من يعمد إلى سحكين فيذبح نفسه، ومنهم من يتغير طبعه ويسوء خلقه<sup>(٢)</sup>.

والمطلوب في كل الأحوال هو الاعتدال كما يقول الخراز، ولذلك ينصح المريد بأن يأخذ من الحلال ما لا بد منه

كان ابن الحوزي على حق في نقده لتلك الأمور وأمثالها مما يجرى مجراها، ولكن حملته القاسية قد أوقعت في التعامل أحيانا كما أنها استدبرته إلى التعميم احدا أخبري، ومن دلائل ذلك اتهمه للصوفية بترك العمل والتكامل عن طلبه، وقد قال ابن الحوزي نفسه عن أقوال شيوخ التصوف ما يدحض هذا الاتهام بالنسبة لبعض الصوفية على الأقل وهو يروى قول سهل التستري لرجل جاء إليه يحمل دواة خبز، اكتب وإن استطعت أن تلقى الله وبسبك المحبرة والكتيب فافعل، وقال مرة أخرى: ما من طريق إلى الله أفضل من العلم فإن عدلت عن طريقي العلم خطوة تهت في الظلام أربعين صباحا<sup>(٣)</sup>.

وكان أبو القاسم الجنيد يقول علم هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم عن علمنا.

وقد دعا السري السقطي للجنيد بقوله: جعلك الله صاحب حديث صوفي ولا جعلك صاحب حديث

ويقصر أبو طالب المكي تلك العبارة بقوله: يعني إذا ابتدأت بعلم الحديث



على قدر معرفته بنفسه، وعليه ألا يحملها فوق طاقتها فتقطع، وألا يصير معها إلى ما تهوؤ من السرف، ولكن يأخذ ما يقيمها بلا تقتير ولا سرف في الطعام واللبس والمستى<sup>(١)</sup>

والصوفية أقوال كثيرة في هذا المعنى، ويمكن أن نتبع على هذا النحو أقوالا كثيرة نسبها ابن الجوزي إلى الصوفية عموما وكان الأولى به عدم التعميم

وعلى الرغم من تحامل ابن الجوزي على الصوفية يمكن أن نستخلص من كلامه عنهم ما يدل على أنه لا ينكر طريق التصوف في ذاته، وإنما ينكر<sup>(٢)</sup> وقع فيه من أخطاء، ويدل على ذلك قوله في أول حديثه عن التصوف إن هذا الاسم ظهر قبل سنة مائتين، وأرأى أن التصوفية عسروا عن التصوف بعبارات كثيرة حاصلا أن التصوف هو رياضة النفس ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق السيئة إلى غير ذلك من الخصال الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا والثواب في الآخرة، ثم نقل من أقوال الصوفية ما يدل على هذه المعاني وعلق عليها بقوله: وعلى هذا، كان أوائل القوم<sup>(٣)</sup>

وربما كان رأيه هذا هو الذي جعله يخصص كتابا كبيرا من كتبه هو صفة الصفوة الذي يقع في أربعة أجزاء، وفيه يترجم للصوفية ويحكى أحوالهم على نحو ما فعل الصوفية في كتب طبقات الصوفية والسالك والأولياء.

ولا يفوتنا بعد أن أوضحنا رأي ابن الجوزي أن يشير إلى أن حصوم التصوف لم يكونوا من الفقهاء أو المحدثين فقط بل كان من بينهم - كذلك - بعض علماء الكلام وبخاصة من متكلمي المعتزلة، كما كان من بينهم بعض الفلاسفة كان ناجية وابن رشد بسبب الطائفة المظلمة الغالب على فلسفتها.

ولا يفوتنا كذلك أن نشير إلى أن الصوفية لم يقيموا أمام الهجوم عليهم مكتوفي الأيدي بل دافعوا عن أنفسهم وأوضحوا آراءهم ودفعوا عنها الشبهات، ثم انتقلوا أحيانا إلى موقع الهجوم فقدموا وجهات نظرهم وساقوا ملاحظاتهم وانتقاداتهم لتلك العلوم الأخرى وأصحابها ومن ثم وجدت لهم آراء في نقد بعض رجال الفقه والحديث وبعض علماء الكلام، كما أنهم أوضحوا أن مهجهم في المعرفة يسمو على مهج الفلاسفة، ونكتفي بهذه

الإشارة العابرة عن تفصيل كثير لا يتسع له المقام<sup>(١١)</sup>.

٣ - وإذا كن الفريق الأول يتعصب للتصوف وينتصر له، والفريق الثاني يهاجم التصوف وينقده فقد وجد اتجاه ثالث حاول أصحابه أن يتخذوا موقفا وسط بين هؤلاء وهؤلاء وقد رأى أصحاب هذا الموقف أن القبول المطلق للتصوف أو الرفض الكامل له أمر لا يحلو من تعصب وانتعاض عن الحقيقة، وكان من أبرز أصحاب هذا الاتجاه المفكر السلفي ابن تيمية ت ٧٢٨هـ وتلميذه ابن القيم ٧٥١هـ.

ويذكر ابن تيمية أن طريق التصوف لم يسلم من بعض المنحرفين عن جماعة الصواب، وترتب على ذلك الإساءة إلى التصوف في جملة، وما وقع في هؤلاء من هساد الاعتقاد والأعمال أوجب إنكار طوائف لأصل طريقة المتصوفة بالكلية حتى صار الناس صنفين: صنف يفر بحقها وباطلها وصنف ينكر حقها وباطلها كما عليه طوائف من أهل الكلام والفقه، ولا يوافق ابن تيمية على موقف هذين الفريقين؛ بل يصفهما معا بالخطأ، ثم يحدد الأساس الذي يبنى عليه نظريته إلى التصوف فيقول: والصواب إنم هو

الإقرار بما فيها وهي غيرها من موافقة الكتاب والسنة والإنكار لما فيها وهي غيرها من مخالفة الكتاب والسنة<sup>(١٢)</sup>.

وبناء على هذا المعيار الموضوعي الصادق الذي ارتضاه يذكر ابن تيمية أن الغلو في ذم الصوفية والنظر إليهم على أنهم مبتدعة خارجون عن السنة ليس صحيحا، وكذلك النظر إليهم على أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء ليس صحيحا أيضا، والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله تعالى كما اجتهد غيرهم من أهل الطاعة لله تعالى. فسيهم السابق المطرب بحسب احتجاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وهي كل من الصنفين من يجتهد فيحطئ، وفيهم من بدب فيتوب أولا يتوب، ومن المستسبين إليهم (أي الصوفية) من هو ظالم لنفسه عاص لربه<sup>(١٣)</sup>.

وقد اتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة ولكن المحققين من الصوفية قد يتبرؤون منهم وينكفرونهم كالحلاج مثلا فالصوف - إذن - اسم عام ينضوى تحت لوائه فئات مختلفة هي تحصيل أسباب الكمال كالعلم والعبادة والوقوف عند حدود الله تعالى<sup>(١٤)</sup>، فعلى



الوجود<sup>(١٩)</sup>، وقد تعقب ابن تيمية آراء هؤلاء بالمناقشة والتفنيد في مواضع كثيرة من كتبه، بل إنه ألف أحيانا رسائل مستقلة في الرد عليهم.

ومن أوضح الدلائل على تقدير ابن تيمية لصوفية أهل الحقائق أنه يجعلهم طائفة من السلف وأهل السنة ونقل في بعض رسائله صفحات من كتبهم ليوضح عقيدتهم السلفية ومن تلك الرسائل: الفتوى الحموية التي فيها صفحات من كتب بعض الصوفية كعمرو بن عثمان المكي، والحاتث بن أسد المحاسبي، وأبي عبد الله محمد بن خفيف، والشيخ عبد القادر الجيلاني<sup>(٢٠)</sup>.

هذا بالإضافة إلى استشهاده بأقوال كبار الصوفية ومشايخهم كإبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض، وسهل التستري، والجنيد بن محمد، وأبي سليمان الداراني وأمثالهم.

على أن ابن تيمية يعود فيقسم الصوفية من حيث المنهج الاعتقادي أو الانتماء المذهبي إلى ثلاثة أقسام:

صوفية أهل السنة، وصوفية أهل الكلام وصوفية الفلاسفة، ولا يندرج هؤلاء جميعا تحت حكم واحد؛ بل إن

حين يوجد بين الصوفية من يمكن أن يوصف بأنه من أهل الحقائق أو من صوفية أهل العلم يوجد كذلك من لا صلة له بالتصوف إلا من جهة الزى الظاهر والملبس المعروف، وعلى حين يتجه أصحاب الحقائق إلى الزهد في الدنيا والإعراض عنها نجد بين الصوفية من يتسبون إلى التصوف للتكسب به والارتفاق عن طريقه بالجلوس في الزوايا وانتظار الصدقات التي يتصدق بها أهل الإحسان<sup>(٢١)</sup>.

وليس من العدل - إذن أن تصدر حكما عاما يتناول هؤلاء جميعا؛ بل يجب التخصيص الذي يصف كل فريق من هؤلاء بما يستحقه، وإذا كان صوفية الزى أو صوفية الأرزاق - كما يسميهم - جديرين بالذم فإن صوفية أهل العلم والحقائق جديرون بالمدح والثناء. وقد تكرر ثناء ابن تيمية عليهم في مواضع كثيرة وهو يسميهم بالمشايخ أحيانا وبالأئمة أحيانا أخرى، ويصفهم بأنهم من المحمودين عند المسلمين وهو يترجم عليهم كلما جاء ذكرهم، ويستشهد بأقوالهم عند رفضه لآراء المنحرفين من الصوفية القائلين بإسقاط التكليف أو بحلول الله في بعض عبادته، أو القول بوحدة

لكل منهم حكما يتفق مع أقواله وأحواله في المتوى وفي ذلك يقول. والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمى هي طيقات الصوفية، وأبو القاسم المشيرى في الرسالة كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة، كالفصيل بن عياض، وأحمد بن محمد، وسهل بن عبد الله التستري. وغيرهم وكلامهم موجود في السنة وصنفوا فيها الكتب. لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة بعض أهل الكلام في بعض فروع العقائد، ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة وإنما ظهر لتفلسف في المتصوفة المتأخرين فصار المتصوفة تارة على طريقة صوفية أهل الحديث وهم خيارهم وأعلامهم، وتارة على طريقة صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة<sup>(١١)</sup>.

ويتكون الموقف العام لابن تيمية من التصوف والصوفية من عدد من العناصر أو القواعد العلمية والأخلاقية التي يمكن الإشارة في إيجاز شديد إلى أهمها فيما يلي.

- تجنب الأحكام العامة التي يلجأ إليها بعض النافذين في التصوف سواء

أكانوا من أنصاره أم من خصومه، لأن الأحكام العامة تقتضد الدقة وسأى عن التعديد، ثم هي لا تحلو من الهوى، ولا يبرأ القائل بها من الظلم فيما يصدره من أحكام

إذا سب إلى أحد الصوفية قول أو رأى فلا بد من التثبت أولا من صدوره عنه، ويطبق ابن تيمية هنا قواعد التثبت التي يقول بها علماء مصطلح الحديث من حيث اتصال السند وعدالة الرواة، ويمكن الإشارة هنا إلى ما قاله ابن تيمية، وهو هي مفهوم الحديث عن أحد الأقوال المسندة إلى الشيخ أبي سليمان الداراني، فقد ذكر أن هذا القول لم يثبت عنه بإسناد متصل، وإنما ذكر مرسلا عنه، وبمثل ذلك الإسناد المرسل لا تثبت الأقول عن أبي سليمان باتفاق الناس<sup>(١٢)</sup>.

- إذا ثبتت نسبة القول إلى شخص معين، فلا بد من عرضه على محمل آرائه حتى يمكن تفسيره تفسيراً يتلاءم مع أفكاره المعروفة عنه. ومعنى ذلك أنه لا يصح الاقتصار على عبارة أو جملة واحدة للحكم بها على شخص معين، وربما كان هذا الحكم شديداً قاسياً بل ربما يتوصل من بعض العبارات إلى حكم يخرج



صاحبها عن الإسلام. وهذا موقف غير سديد؛ لأن الكلمة العابرة قد تكون خطأ غير مقصود. ولعلها تحدد التصحيح والتصويب في عبارة أخرى مكتملة لها.

- أن يحمل الكلام على أحسن المحامل والمعاني، فلا يصح الترصد للحلق وتسقط عثرتهم أو تمنى وقوعهم في الخطأ والغلط وإنما يفعل ذلك أشرار الناس الذين لا يرون في الناس إلا النقائص والعيوب، فهم يتجاهلون حسناتهم ويبحثون عن سيئاتهم مع التجنى عليهم. أما أهل الصلاح والحيروالنور عن الحرمات فهم على العكس من هؤلاء، وهم يعذرون الناس فيما سبق إليه لسكانهم عن غير قصد منهم، وقد يتبين لهم بعد التحري أن أصحاب هذه الأقوال براء مما نسب إليهم.

وقد طبق ابن تيمية هذه القاعدة على بعض ما نسب إلى أبي سليمان الداراني الذي سبقت الإشارة إليه فقد قام بمقارنة أقواله بعضها ببعض مع حمل كلامه على أحسن المحامل نظرا لما عرف عنه من الأخلاق والأقوال، ثم انتهى من ذلك كله إلى أن الشيخ أبا سليمان (الداراني) كان أجَل من أن يقول هذا الكلام فإن الشيخ

أبا سليمان من أحناء المشايخ وساداتهم ومن أتبعهم للشرعية، حتى إنه قال: إنه ليمر بقلبي النكتة الخاطرة أو العكرة من نكت، لقوم فلا أقبلها إلا بشاهدين، الكتاب والسنة، فمن لا يقبل نكت قلبه إلا بشاهدين يقول مثل هذا الكلام، بل صاحبه أحمد بن أبي الحواري كان من أتبع المشايخ للسنة فكيف أبو سليمان<sup>(٢٢)</sup>

ويدعو ابن تيمية إلى الرجوع والقصد في النظر إلى بعض الأقوال، التي تصدر من بعض الصوفية ولا سيما أهل الأعذار منهم وهم الذين ينطقون ببعض الأقوال في حالات الوجد وغلبة الحال. وهؤلاء لا يكادون يلاحظون ما ينطقون به في حال وجدهم. وقد يفنى أو يذهل بما يقع في قلبه عن الشعور بنمسه وبما حوله ومثل هذا أقرب إلى أن يكون معذورا<sup>(٢٣)</sup>.

وليس معنى ذلك أن يقبل ابن تيمية الأقوال المخالفة للشرعية، بل إنه يتصدى لها ويقف في وجه أصحابها ويتبع أقوالهم بصبر وحنان، ويطلب الوقوف أمامها وينقدها حتى لا يغتر الناس بها، ولكنه كان حريصا على التفريق بينهم بحسب آرائهم. فلا يعمم الأحكام ولا يأخذ بعضهم بجريرة غيرهم، وهو يشدد في



مناقشة أصحاب مذهب وحدة الوجود ،  
الذين يقولون ، إن الوجود كله شئ واحد  
لا تفرقة فيه بين الخالق والمخلوق ولا بين  
الرب والعبد أو يقولون: إن الوجود  
الحقيقى إنما هو لله أما ما سوى ذلك فهو  
تجليات لهذا الوجود الحقيقى وهذا قول  
عدد من فلاسفة الصوفية ولكنهم -

كما يلاحظ ابن تيمية - ليسوا على  
درجة واحدة من الاعتقاد لهذا القول ، ومن  
ثم يفرق ابن تيمية بينهم فى حديثه عنهم  
وفى ذلك يقول: لكن ابن عيسى أقربهم  
إلى الإسلام وأحسن كلاماً فى مواضع  
كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر ،  
فيقر الأمر والنهى والشرائع على ما هى  
عليه ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به  
المتأخرون من الأخلاق والمبادئ<sup>(٢٦)</sup> .

وهكذا يفرق ابن تيمية بين الأقوال  
وينأى عن التعميم والتعصب وأخذ الناس  
بلوازم الأقوال

ويتابع ابن القيم ممالك شيخه بن  
تيمية فى الإشادة بأئمة الطريق الصوفى  
ممن تكلموا عن أعمال القلوب ويصفهم  
بأنهم حائثون على اقتباس المعرفة وطهارة  
القلوب وركاء النفوس وتصحيح المعاملة  
ولهذا كلامهم قليل فيه البركة<sup>(٢٧)</sup> ، (مع

قلته) وكلام للمتأخرين كثير طويل قليل  
البركة ، بل إن إعجاب ابن القيم بأحد  
كبار شيوخ الصوفية وهو أبو إسماعيل  
عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى  
٤٨١هـ وبكتابه منازل السائرين إلى الحق  
قد دفع ابن القيم إلى أن يشرح هذا  
الكتاب فى كتاب كسر سماء مد'رج  
السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك  
ستعين

ولم يكن هذا غريباً على ابن القيم ،  
الذى كان يرى أن التصوف زاوية من زوايا  
السلوك الحقيقى ، وتركبة النفس  
وتهذيبها ، لتسعد 'سيرها إلى صحة  
الرفيق الأعلى ومعية من تحبه<sup>(٢٨)</sup> .

ولعل هذا الموقف النقدى الذى وقفه  
ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، هو الموقف  
الذى يمكن ترجيحه من ككل لأراء  
السائقة لأنه أبعدّها عن التعصب  
والتعميم ، وأقربها إلى الموضوعية ،  
وأكثرها مطابقة لواقع التصوف فلبست  
الولاية محصورة فى الصوفية؛ لأن ولاية  
الله تعالى مرهونة بتحقيق شروطه من  
الإيمان والتقوى بمفهومهما الشامل الجامع  
للعقيدة والشريعة والأخلاق ، فمن قام  
بهذه الشروط كان أهلاً لولاية الله تعالى ،



قد اشترطوا ألا تكون هذه المعارف مصادرة للعمل أو مستحيلة عنده وكان من هؤلاء الامام الغزالي الذي أشاد بالتصوف إشادة سالغة ولكنه أكد على أنه لا يحوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصم العقل باستحالته<sup>(٢٨)</sup>.

ويمكن لنا في ضوء هذين المعيارين وامثالهما أن نختار الحكم المناسب في كل حالة بعينها. وسيتاح لنا عندئذ أن نستفع بكثير من الحير الذي تحتوى عليه كتب كثيرة من التصوف زخرت بتراث فهم من المعارف والتجارب الإنسانية الحديثة بالتأمل والاعتبار بل زخرت في أمكن كثيرة بالتقدير والاحترام وبخاصة في مجال الدراسات النفسية والأخلاقية التي حاز الصوفية فيها قصب السبق واستطاعوا أن يتوصلوا إليها إلى نتائج لم يصل إليها علماء النفس المحدثون إلا منذ عهد قريب<sup>(٢٩)</sup>.

وإذا كان المسلم يشد الحكمة أنى وجدها ويقبل الحق من كل من جاء به، فإن عليه ألا يصد نفسه عن الاتصال بالتراث الصوفي، فلعله يجد فيه خيرا كثيرا

ثم إنه ينبغي ونحن نتحدث عن

سواء أكان من أهل التصوف أم من أهل العلم أو الجهاد أو الزراعة أو التجارة أو العمل النافع، المبدأ، وليس كل المنتسبين إلى التصوف من أهل الحق والصدق، بل إن بعض المنتسبين إلى التصوف كانوا من أبعد الناس عن حقيقته ولذلك أساءوا إليه بالغ الإساءة، وشوهوا صورته أعظم تشويه، ولكن التصوف من جهة أخرى ليس شرا كله وليس شطحا أو دهولا وهناء وحلولا ودعواوى وترهات، كما أنه ليس مجرد مقتطفات من مذاهب حنية كما يحلو للبعض أن ينظر إليه

إن التصوف أنواع. منها المحمود ومنها المذموم، وليس من الإنصاف رهنق المحمود منه، وكذلك فليس من الحكمة قبول ما يستحق الرفض منه ويمكن أن نحتكم في القبول أو الرفض إلى عدد من المعايير التي يأتي في مقدمتها أمور:

أولهما: علاقة هذا التصوف بالكتاب والسنة وهو معيار المح شيوع التصوف على ضرورة احترامه والتزامه والتقيد به

وثانيهما: علاقته بالعقل. ومع أن الصوفية يقولون: إن معارفهم الذوقية الإلهامية من طور فوق طور العقل ومن مستوى أرفع منه فإن أهل العطفانة منهم

التصوف ألا نخلط بين هذا التصوف العلمى الذى يتحلى فى كتب اعلامه وفى سلوك رحاله ، وبين ما انحدر إليه التصوف فى العصور الأخيرة من تدهور وانحطاط ، ومظاهر كان الصوفية الحلص يتبرؤون منها ويتحسرون لوجودها بين المتسبين إلى التصوف ، وهذا أحدهم يقول كان التصوف حالاً فصار ككارة ، وكان احتساباً فصار اكتساباً ، وكان استتاراً فصار شتاراً ، وكان اتعاعاً للسلف فصار إتاعاً للعلف ، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للفرور ، وكان تمقفاً فصار تملقاً ، وكان تجريداً فصار ثريداً<sup>(١٠)</sup>

وقد أشاروا إلى ما انحدر إليه بعض شيوخ التصوف من الجهل بالشرع ولوقوع فى الرياء والتكسب بالتصوف والتطهر أمام الناس بالولاية دون تحقق بأسبابها ، والنطق أمامهم بكلمات مهولة عن الفناء والبقاء والصحو والسكون دون ذوق لها ولا معرفة بحقائقها ، وربما لس أحدهم جبة وأطلق لحية وأرخص عذبة ثم ساج فى الأرض وتكلف السفر ، وأظهر الصمت والجوع حتى يستقر فى وجدان الناس أنه من الأولياء<sup>(١١)</sup>

وعند ذلك يتجراً على أموالهم

وأسرارهم وربما يتجراً على ما هو أكثر من ذلك ، ومن هنا حرص الصوفية على البراءة من هؤلاء الأدعياء ، ودعوا الناس إلى أن يزنوا أقوالهم بمقاييس الشرع حتى لا يحددوا بهم ، أو يقعوا فى براثنهم ، وليس هؤلاء عند الصوفية جديريس بأن يكونوا من الصوفية بل إنهم أعداء للتصوف الحق ، وسبب قوى فى تشويه الصورة التى يسمى علماء الصوفية إلى تطهيرها وتقويتها من شوائب هؤلاء المنحرفين.

ولذا كان الإنصاف يقتضى أن نعزل هؤلاء عن التصوف فإن الإنصاف يقتضى كذلك ألا نعمل بسبب هؤلاء الأدعياء أو للمتكسبين بالتصوف - صفحة - مشرقة يعتر الصوفية بها أيما اعتزاز وهى دورهم فى نشر الإسلام فى كثير من بقاع الأرض فى آسيا وإفريقيا قديماً ، وفى أوروبا حديثاً ، وهو دور يعرفه المؤرخون ويذكرون وقائعه وأحداثه ، وهم يشيرون فى هذا الحانب إلى بعض الطرق الصوفية التى قامت بدور عظيم فى هذا الشأن ومنها: الطريقة القادرية ، والنقشبندية ، والشاذلية وغيرها من الطرق الصوفية ، وبعد ما قدموه صمحه من صفحات



التصوف الجديدة بالفخر، وليت الخلف  
منهم يسلكون مسلك أسلافهم في العلم  
والعبادة والجهاد للنفس والجهاد في سبيل  
الله. إذن لزال كثير من أوجه الاعتراض  
التي توجه إلى للتصوف والصوفية

أ.د/ عبد الحميد مذكور



- (١) لهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان) كشف الحجاب ٤٤٢/٢، وما بعدها، وانظر الموسوعة الصوفية في الإسلام، ١٨.
- (٢) عوارف المعروف، معحق بالإحياء للقرائي ٥٩/٥، وانظر، ٦٤، ٨٠، ١٨٤، واللمع للطلوسي ١٩، ٢٨ وما بعدها.
- (٣) التعرف لذهب أهل التصوف ص ٢٦.
- (٤) القشيرية: ١٨/١
- (٥) المنقذ من الضلال، ١٧٧، ١٧٨، وانظر: ١١٣ - ١٧٨
- (٦) لرازي اعتقادات وشرح لمعجمي والمشرقي، تحقيق طه عبد سرور سعد، ومصطفى الهوري، الكليات الأزهرية ١٩٧٨م، ص ١١٥.
- (٧) انظر، معبد النعم ومبهد النعم، السبكي، تحقيق محمد عيسى البحار، وأبي زيد شلمس، دار لكتاب العربي ط ١: ٩٩ وما بعدها
- (٨) القشيرية ٣٠/١ - ٢٢
- (٩) تليس بليس ص ٢١٣، ٣١٤.
- (١٠) قوت القلوب: ٣٢٢/١، وفيه شرح لهذه العبارة بما يتضمن الهدى بطلب العلم الشرعي أولاً قبل السلوك.
- (١١) المحامبي (الحارث بن أسد) المكاسب، ضمن العناقل في أعمال قلوب والجوارح، تحقيق الأستاذ عبد القادر عطا، عالم الكتب ط ١/١٩٩٦م، ص ٢٧، والمصنف ص ٨٦، ٨٧، وانظر لحكيم الترمذي رسالة في بهان المكاسب، تحقيق د/عبد الفتاح برحكة، مطبعة الممادة بدون تاريخ، انظر مقدمة المحقق ص ١٢١، ١٤١ وما بعدها.
- (١٢) انظر: الحراز أبو سعيد، الطريق إلى الله أو كتاب الصديق: ٢٤
- (١٣) نظر: تليس إليهم: ١٥٧ - ١٥٨، ابن رجب الحنبلي: الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة بستان، ٣١٧/٣، ٣١٨.
- (١٤) انظر مثلاً المغني للقاضي عبد الجبار ج ١٥، التباوت وتذير المتوحد لآين يلجه، ومدهج الأدلة لآين رشد.
- (١٥) ابن تيمية، التعمية العراقية في الأعمال القلبية، لطبعة السلفية ١٣٨١هـ، مع رسائله - أمراض القلوب وشفها: ٨٢، واقتضاء الصرامات المستقيم لمعاملة أصحاب الجهم، تحقيق د ناصر العقل ١٤٠٤هـ، ٧٧/١
- (١٦) يلاحظ أن هذا التقسيم للصوفية مقتبس من الأقدم الثلاثة المذكورة في الآية ٣٢ من سورة هاد طر
- (١٧) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق الشيخ محمود فايد، مطبعة صبيح، ط ٢/٧٢، ٩٣
- (١٨) الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى: ١٨/١١ - ٢٠
- (١٩) الفرقان: ١٢، ٩٣، ١٠٠، ١٠٤.
- (٢٠) لفتوى الحموية الكبرى: ٣٧ - ٥١، والاستقامة: تحقيق د/ محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ١٩٨٢م: ٨٢/١، ٩١، ٩٥، ٩٨، ١٠٠، ٢٥٠، ٢٥١، وقد تقيع ابن تيمية آراء الصوفية عرساً وتقويماً في رسائل مستقلة كالسيعينية وبعض الرسائل في جامع لرسائل ثم في ثواب كثير من كتبه كالفتاوى: لاسيم الجران العاشر والعاشر عشر ثم الجزء الثاني والثالث والخامس



- من الفتاوى، والرسالة الصغدية والاستقامة والفرقان بين الحق والباطل وغيرهـ.
- (٢١) كتاب الصغدية، تحقيق د/محمد رشاد سالم، مطابع خنيفة، الرياض ١٩٧٦، ٢٦٧/١، وما بعدها
- (٢٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦٨٨، ٦٧٨/١٠
- (٢٣) أي: المكرة أو الحكمة أو الخاطر
- (٢٤) مجموع الفتاوى ٦٩٤/١٠
- (٢٥) مجموع الفتاوى ٤٧٠-٤٧١، وهو يفترق عن ذلك عن صدر الدين الرومي وعفيف الدين التلمساني و بن سبيع، انظر: ٤٧١/٢، ٢١٤٨٦.
- (٢٦) مدارج السالكين، ابن القيم الحوزية، نشرة الطبع محمد حامد الفقي، مطبعة السمة المحمدية ١٩٥٦، ١.
- ١٢٩، ١٣٦، ١٩٩، ٢٤٩، ٢٢٠، ٢٩-٤١، ٤٩، ومواطن أخرى، طريق الهجرتين وباب السعادتين، مكتبة النهضة الإسلامية، ط/٢- ١٩٧٩م: ٣٠٥-٤٩٧، وكتب أخرى.
- (٢٧) انظر: مقدمة الجزء الثاني من مدارج السالكين، دار المكتب المصرية ط/١، ١٩٩٦، ٧٤/٢، وانظر تفصيلات أخرى عن موقف ابن القيم من التصوف والتصوفية ومن الهوى نمرة ٧٠/٢- ٨٠.
- (٢٨) الغرر (أبو حامد): المقصد الأسنى، شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة الكليات الأزهرية ١٠٢-١٠٣.
- (٢٩) انظر د/ محمد كمال جعفر التصوف طريقاً، ٢٧-٢٨، د/محمد مصطفى حلمي الحياة الروحية في الإسلام ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١١٢، ود/أحمد تيموني، فلسفة الأخلاقية هي التفكير الإسلامي - دار المعارف ١٩٦٩: ٢٤٩-٢٥١، ٢٦٧، والتصوف النعماني للدكتور عامر النجار، في مواطن كثيرة... إلخ
- (٣٠) انظر: نماذج أخرى للتفرد في القسرية ٢٠/١-٢٢، ١٤٠، ١٧٨، ومواضع أخرى، ثم عبد الوهاب الشعراني، د/عبد الحميد فرغلي القرني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥: ١٣٢
- (٣١) انظر: التصوف في مصر بيان العصر العثماني، د/ توفيق الطويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨، ٧١/٢، والمرجع السابق ١٦٤

## الاتحاد

كتبهم، كافتوحات المكية، وإحياء علوم الدين، والرسالة القشيرية، وغيرها. ولعل بعض المعارضين المتحامين على الصوفية يقولون: "إن هذا القول بتبرئة الصوفية من فكرة الحلول والاتحاد إنما هو تهرب من الواقع، أو دفاع مغرض عن الكهوفية بدافع التعصب والهوى، فهذا لا يكون بدليل من كلامهم يبرئ صاحبهم من هذا الاتهام؟" فليبان الحقيقة الناصعة في هذا الصدد نورد نبذاً من كلام الصوفية تبين آراءهم وتثبت براءتهم مما تُهموا به من القول بالحلول والاتحاد، بل وتحذيرهم الناس من الوقوع في شرك هذه العقيدة الباطلة، وتظهر بوضوح وجلاء أن ما تُسب إليهم من أقوال تفيد الحلول أو الاتحاد إما مذبذبة عليهم أو مؤوكة بما يوافق النصوص الصريحة المتماشية مع عقيدة أهل السنة والجماعة : بقول الإمام الشمراني - رحمه الله تعالى - : "ولعمري إذا كان عبَاد الأوثان لم يتجرؤوا على أن يجعلوا لَهْم عين الله، بل قلوا

إن من أهم ما يتحمل به المفرضون على الصوفية اتهامهم بأنهم يقولون بالحلول والاتحاد، بمعنى أن الله (سبحانه وتعالى) قد حلّ في جميع أجزاء هذا الكون، في البحار والحيال والصخور والأشجار والحيوان والإنسان وغير ذلك، وأن المخلوق - على هذا الزعم - هو عَيْن الخالق - فكل الموحودات المحسوسة والمشاهدة في هذا الكون هي ذاك <sup>الله</sup> تعالى وعينه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -

ولاشك أن هذا القول - لو صح صدوره عنهم أو عن غيرهم - كفر صريح يخالف عقائد الأمة، وما كان للصوفية، وهم المتحققون بالإسلام والإيمان والإحسان أن ينزلقوا إلى هذا الدرك من الضلال والكفر، وما ينبغي لمؤمن منصف أن يرميهم بهذا الكفر حرافاً دون تمحيص أو تثبت، ومن غير أن يهمل مرادهم ويطلع على عقائدهم الحقّة التي ذكروها صريحة واضحة في أمهات





وقال في الباب التاسع والخمسين  
وحسمائة بعد كلام طويل: "وهذا يدل  
على أن العالم ليس هو عين الحق، ولا حل  
فيه لحق؛ إذ لو كان عين الحق أو حل  
فيه الحق لما كان تعالى قديماً ولا  
بديعاً" (٧).

وقال في الباب الرابع عشر وثلاثمائة:  
"لو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته،  
والملك عن ملكيته، ويتحد بخالقه تعالى،  
لصح انقلاب الحقائق، وخرج الإله عن  
كونه إلهاً، وصار الحق خلقاً، والخلق  
حقاً، وما وثق أحد يعلم، وصار المحال  
واجباً، فلا سبيل إل قلب الحقائق أبداً" (٨).  
وكذلك جاء في شعره ما يقتض  
الحلول والاتحاد كقوله:

ودع مقالة قوم قال عالمهم

بأنه بالآله الواحد اتحاداً

والاتحاد محال، لا يقول به

إلا جهول به عن عقله شردا

وعن حقيقته وعن شريعته

فاعبد إلهك لا تشرك به أحداً

وقال أيضاً في الباب الثاني والتسعين

ومائتين: "من أعظم دليل على نفى الحلول

والاتحاد الذي يتوهمه بعضهم أن تعلم

عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس

شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها،  
وإنما كان القمر محلاً لها، فكذلك  
العبد ليس فيه من خالقه شيء، ولا حل  
فيه" (٩).

وقال صاحب كتاب (نهج الرشاد في  
الرد على أهل الوحدة والحلول والاتحاد):

حدثني الشيخ كمال الدين المراغي قال:  
اجتمعت بالشيخ أبي العباس المرسى تلميذ  
الشيخ الكبير أبي الحسن الشاذلي  
وفأوضته في هؤلاء الاتحادية، فوجدته  
شديد الإنكار عليهم، وانتهى عن  
مطرحهم، وقال: أتكون الصنعة هي عين  
الصانع؟ (١٠)

وأما ماورد من كلام السادة الصوفية  
في كتبهم مما قد يفيد ظاهره الحلول  
والاتحاد، فهو إما مدسوس عليهم، بدليل  
ما سبق من صريح كلامهم في نفى هذه  
العقيدة الضالة، وإما أنهم لم يقصدوا به  
القول بهذه الفكرة الخبيثة، والنحلة  
الدخيلة، ولكن المفرضين حملوا المتشابه  
من كلامهم على هذا الفهم الخاطئ،  
ورمواهم بالزندقة والكفر

أما الراسخون في العلم والمدققون  
والمنصفون من العلماء فقد فهموا كلامهم  
على معناه الصحيح الموافق لعقيدة أهل



السنة والجماعة، وأدركوا تأويله بما  
يناسب ما عُرف عن الصوفية من إيمان  
وتقوى وتنزيه لله عز وجل

قال العلامة جلال الدين السيوطي -

رحمه الله تعالى - <sup>(١١)</sup>: "واعلم أنه وقع في  
عبارة بعض المحققين لفظ "الاتحاد" إشارة  
منهم إلى حقيقة التوحيد، فإن الاتحاد  
عندهم هو المبالغة في التوحيد، والتوحيد  
معرفة الواحد والأحد، فاشتبه ذلك على  
من لا يفهم إشاراتهم، فحملوه على غير  
محملة، فغلطوا وهلكوا بذلك... إلى أن  
قال: فبين أصل الاتحاد باطل محال،  
مردود شرعاً وعقلاً وعرفاً بإجماع الامة،  
ومشايخ الصوفية وسائر العلماء  
والمسلمين، وليس هذا مذهب الصوفية،  
وإنما قاله طائفة غلاة لقلة علمهم وسوء  
حفظهم من الله تعالى.. وأما من حفظه  
الله تعالى بالعندية فإنهم لم يعتقدوا اتحاداً  
ولا حلولاً، وإن وقع منهم لفظ الاتحاد  
فإنما يريدون به محو أنفسهم وإثبات الحق  
- سبحانه - قال. "وقد يُذكر الاتحاد  
بمعنى فناء المحاللات وبقاء المواصفات،  
وفناء حظوظ النفس من الدنيا، وبقاء  
الرغبة في الآخرة، وبقاء الأوصاف  
الذميمة، وبقاء الأوصاف الحميدة، وفناء

الشك، وبقاء اليقين، وفناء العفة، وبقاء  
الذكر". قال: وأما قول أبي يزيد  
البسطامي (سبحاني ما أعظم شأنه)،  
فهو في معرض الحكاية عن الله،  
وكذلك قول من قال: (أنا الحق) محمول  
على الحكاية، ولا يطن هؤلاء العارفين  
الحلول والاتحاد؛ لأن ذلك غير مظنون  
بعاقل فضلاً عن التمييز بخصوص  
المكاشفات واليقين والمشاهدات. ولا يطن  
بالعقلاء التمييزين على أهل زمانهم بالعلم  
إلراجح والعمل الصالح والمجاهدة وحفظ  
حقوق الشرع العلط بالحلول والاتحاد إلى  
نكاح. والحاصل أن لفظ الاتحاد مشترك  
فيطلق على المعنى المدموم الذي هو أخو  
الحلول، وهو كفر ويطلق على مقام  
الفناء اصطلاحاً اصطلاح عنه الصوفية،  
ولا مشاحة في الاصطلاح؛ إذ لا يمنع أحد  
استعمال لفظ في معنى صحيح لا محذور  
فيه شرعاً ولو كان ذلك مسموعاً لم يحز  
لأحد أن يتموه بلفظ الاتحاد وأنت تقول  
بيني وبين صاحبي زيد اتحاد وكم  
استعمل المحققون والفتهاء والنحاة وغيرهم  
لفظ الاتحاد في معان حديثة وفقهية  
ونحوية، كقول المحدثين: اتحد مخرج  
الحديث، وقول الفقهاء: اتحد نوع المشية،

وقول النحاة اتحد العامل لفظاً أو معنى. وحيث وقع لفظ الاتحاد من محققى الصوفية فإبما يريدون به معنى الفناء الذى هو محو النفس وإثبات الأمر كله لله سبحانه لا ذلك المعنى المذموم الذى يقشعر له الجلد، وقد أشار إلى ذلك الشيخ على بن وفاء، فقال فى قصيدة له:

فظنوا بى حلولاً واتحاداً

وقلبى من سوى التوحيد خال

فتبرأ من الاتحاد بمعنى الحلول. وقال فى أبيات أخرى:

وعلمك أن كل الأمر أمرى

هو المعنى المسمى باتحاد

فذكر أن المعنى الذى يريدونه بالاتحاد إذا أطلقوه هو تسليم الأمر كله لله، وترك الإرادة معه والاختيار، والجرى على مواقع أقداره من غير اعتراض، وترك نسبة شيء ما إلى غيره<sup>(١٢)</sup>.

وقل الشعرانى عن على بن وفاء رحمهما الله تعالى قوله: "المراد بالاتحاد حيث جاء فى كلام القوم فناء العبد فى مراد الحق تعالى، كما يقال: بين فلان وفلان اتحاد إذا عمل كل منهما بمراد صاحبه ثم أنشد:

وعلمك أن كل الأمر أمرى

هو المعنى المسمى باتحاد<sup>(١٣)</sup>.

وقال العلامة ابن هم الحوزية - رحمه الله تعالى -<sup>(١٤)</sup> الدرجة الثالثة من درجات الفناء: فناء خواص الأولياء والأئمة المقربين وهو الفناء عن إرادة سوى شائئاً برق الفناء عن إرادة ما سواه، سالكاً سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه، قائماً بمراد محبوبة منه عن مراده هو من محبوبة، فضلاً عن إرادة غيره، قد اتحد مراده بمراد محبوبة، أعنى المراد الدينى الأمرى لا المراد الكونى القدرى، فصار المرادان واحداً... ثم قال: وليس فى العقل تكاد صحيح إلا هذا، والاتحاد فى العلم والخبر، فيكون المرادان والمعلومان ~~والمذكوران~~ واحداً مع تباين الإرادتين، والعلمين والخبرين، هناية المحبة اتحاد مراد المحب بمراد المحبوب، وفناء إرادة المحب فى مراد المحبوب، فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد خواص المحبين وفناؤهم، قد فنوا بعبادة محبوبهم عن عبادة ما سواه، وبحببه وحقه ورجائه والتوكل عليه والاستعانة به والطلب منه عن حب ما سواه ومن تحقق بهذا الصاء لا يحب إلا فى الله، ولا يبغض إلا فيه، ولا يوالى إلا فيه، ولا يعادى إلا فيه، ولا يعطى إلا لله، ولا يمتع إلا لله، ولا يرجو إلا إياه، ولا يستعين إلا به، فيكون دينه كله ظاهراً وباطناً



لله، ويكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، فلا يواد من عاد الله ورسوله ولو كان أقرب الخلق إليه

وعادى الذى عادى من الناس كلهم

جميعاً ولو كان الحبيب المصافى

وحقيقة ذلك فتاؤه عن هوى نفسه، وخطوطها بمراضى ربه تعالى وحقوقه. والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علماً ومعرفة وعملاً وحالاً وقصدًا وحقيقة هذا النفى والإثبات الذى تضمنته هذه الشهادة هو الفناء والبقاء، فيفنى عن تأله ما سواه علماً وإقراراً وتعبداً، ويبقى بتأله وحده، فهذا المبدأ وهذا النقاء هو حقيقة التوحيد الذى اتفق عليه المرسلون - صلوات الله عليهم - وأُبرئت به الكتب، وحُفَّت لأحله الخليفة، وشُرعت له الشرائع، وقُدِّمت عليه سوق الحنة، وأُسِّس عليه الخلق والأمر... إلى أن قال. وهذا الموضع مما غلط فيه كثير من أصحاب الإرادة، والمعصوم من عصمه الله، وبالله المستعان والتوفيق والمعصية<sup>(١٥)</sup> وقال فى موضع آخر: "وإن كان مشمراً للفناء العالى، وهو الفناء عن إرادة سوى لم يبق فى قلبه مراد يزاحم مراده الدينى الشرعى سوى القرأى، بل يتحد المرادان

فيصير عين مراد الرب تعالى هو عين مراد العبد، وهذه حقيقة المحبة الخالصة، وفيها يكون الاتحاد الصحيح، وهو الاتحاد فى المراد لا فى المريد ولا فى الإرادة"<sup>(١٦)</sup>، ورغم أن ابن تيمية محاصم للصوفية وشديد العداوة لهم فإنه يرى ساحتهم من تهمة القول بالاتحاد، ويؤول كلامهم تأويلاً صحيحاً سليماً. أما تبرئته لساحتهم فقد قال فى فتاويه: "ليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتقد حول الرب تعالى به أو غيره من المخلوقات ولا اتحاده بغيره، إن سُمِعَ شيء من ذلك فتقول على بعض أكابر الشيوخ، فكثير منه معذور<sup>(١٧)</sup> اختلقه الأفاكون، من الاتحادية المناحية الدين أضهم الشيطان وألحقهم بالطائفة"<sup>(١٨)</sup> وقال أيضاً "كل المشايخ الذين يقتدى بهم فى الدين متفقون على ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها؛ من أن الخالق سبحانه مبأى للمخلوقات، وليس فى مخلوقاته شيء من ذاته، ولا فى ذاته شيء من مخلوقاته، وأنه يجب إفراد القديم عن الحادث، وتمييز الخالق عن المخلوق، وهذا فى كلامهم أكثر من أن يمكن ذكره هنا"<sup>(١٩)</sup>

وأما تأويله لكلامهم فقد قال فى

مجموع رسائله، وأما قول الشاعر فى شعره.

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فهذا إنما أراد به الشاعر الاتحاد المعنوى كاتحاد أحد المحبين بالآخر، الذى يحب أحدهما ما يحب الآخر، ويبغض ما يبغضه، ويقول مثل ما يقول، ويفعل مثل ما يفعل، وهذا تشابه وتمائل لا اتحاد العين بالعين، إذا كان قد استغرق فى محبوه حتى فنى به عن رؤية نفسه كقول الآخر.

غبت بك عنى فظننت أنك أنى

هذه الموافقة هى الاتحاد السائغ<sup>(١٩)</sup>.

ومن هذه النصوص المتعددة يتبين لنا أن كل ما ورد فى كلام السادة الصوفية من كلمة (اتحاد) إنما يراد به هذا الفهم السليم الذى يوافق عقيدة أهل السنة والجماعة ولا يصح أن نحمل كلامهم على معانٍ تخالف ما صرحوا به من تبنيهم لعقيدة أهل السنة والجماعة، وما على المنصف إلا أن يحس الظن بالمؤمنين، ويؤول كلامهم على معنى شرعى مستقيم<sup>(٢٠)</sup>.

وهكذا تتضح براءة الصوفية مما

يُفسك، إليهم من القول بالحلول والاتحاد.

أ.د/ على الخطيب



- (١) البواقيت والجواهر ٨٢/١.
- (٢) الفتوحات المكية لابن عربي
- (٣) المرجع السابق.
- (٤) المرجع السابق.
- (٥) المرجع السابق.
- (٦) السابق.
- (٧) الفتوحات المكية والبواقيت والجواهر ٨٠/١، ٨١.
- (٨) المرجع السابق.
- (٩) الفتوحات المكية والبواقيت والجواهر ٨٠/١، ٨١.
- (١٠) الحاوي للمتأوى في الفقه وعلوم التفسير لسيوطي ١٣٤/٢
- (١١) هي كتابه الحاوي للمتأوى.
- (١٢) الحاوي للمتأوى في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو ومناقب الفسوف للعلامة جلال الدين السيوطي ١٣٤/٢
- (١٣) البواقيت والجواهر ٨٢/١.
- (١٤) مدارج السالكين شرح منازل السائرين.
- (١٥) مدارج السالكين شرح منازل السائرين ١/ مؤيد
- (١٦) السابق ٩١/١، ٩٠.
- (١٧) مجموع فتاوى ابن تيمية قسم التصوف ٧٤، ٧٥/١١
- (١٨) مجموع فتاوى قسم علم المنطق ٢٢٣/١٠
- (١٩) مجموع رسائل ابن تيمية ص ٥٢
- (٢٠) انظر بحث تأويل كلام السادة الصوفية ص ٤١٥

### أهم المصادر والمراجع :

- ١- البواقيت والجواهر للإمام الشمراني.
- ٢- الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي
- ٣- نهج الرشاد هي الرد على أهل الوحدة والحلول والاتحاد
- ٤- الحاوي هي لمتأوى للإمام جلال الدين السيوطي.
- ٥- مدارج السالكين شرح منازل السائرين.
- ٦- مجموع فتاوى ابن تيمية ومجموع رسائله
- ٧- اتجاهات الأدب الصوفي بين، الحلاج وابن عربي للأستاذ، الدكتور / علي الخطيب.
- ٨- شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)

## الأدب الصوفي

تمهيد:

باعتبار الأدب الصوفي أجمل زهرات الحركة الصوفية، والتحفة النبيلة التي قدمتها هذه الحركة للحضارة الإسلامية والتراث الإنساني

وقد بدت بوادرها، وأينعت بواكيرها، وسمعت ألقانها، ومزاجيرها منذ الصدر الأول، ولكنها بلغت أوجها وشارحت كمالها فكره القرن السابع وما بعده

ويرجع ذلك إلى عوامل عديدة، أهمها ازدهار الحركة الصوفية نفسها التي يعد هذا الأدب تجلياً لها وتعبير عنها في المجال الفني، وبزوع الثقافة الإسلامية بوجه عام - في ذلك الحين - إلى البحث عن مناهج جديدة تختلف عن مناهج الفلاسفة والمتكلمين التقليديين، فيما يشبه أن يكون ثورة رومانية على النزعة المدرسية العقلية التي قيدت الروح،

وأضعفت العاطفة، ورنقت صفو الرؤية الوجدانية للكون والحياة والإنسان، التي هي مهمة الأدب في كل زمان<sup>(١)</sup> وسنحاول في هذا المبحث أن نعرض في إبحار للعوامل التي أدت إلى نشوء هذا الأدب وازدهاره، وإلى خصائصه التي يتميز بها بل يكاد يتفاد، ثم إلى فنونه وأجناسه المختلفة حتى نشير شهية الطالب لعلوم التصوف إلى مزيد من التتبع والبحث لهذا الجانب الثرى من ثمار الحركة الصوفية وتجلياتها الثقافية.

### ١- العوامل:

لقد تركت الصوفية آثاراً أدبية في الشعر والنثر ما زال الكثير منها كنوزاً دفينية في تراثنا الأدبي لم يكشف عنها بعد، فلقد أنشأوا أدباً منشوراً ومنظوماً ضمنوه فلسفتهم وطريقتهم، ودعاءهم ومناجياتهم، وما يشعرون به من العشق والوجد، وما



آراء الباحثين، ولكن المرء قد يجد الضيق واضحا بين ترجمان الأشواق لابن عربي مثلا وفتوحاته المكية، وبين ديوان ابن الفارض مثلا والرسالة القشيرية، وبين رسالة الطير للفرزالي مثلا وكتابه الشهير إحياء علوم الدين، مما يسمح لنا بهذا التمييز بين الداتي والموضوعي الذي اتبعناه هي تناول التراث الصوفي

أما عن الدوافع والأصول التي تقف وراء هذا الجانب القبي الأدبي فمن تراث القوم، تلك التي أسهمت في صياغتهم إلى هذا الإنتاج المتميز في تاريخ الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية بوجه عام، فسنحاول تلمس البعض منها فيما يلي

١- يتمثل واحد من أهم هذه الدوافع في طبيعة التحرية الصوفية نفسها وهي خصائصها المميزة لدى الصوفية المسلمين، فالتصوف كما رأينا سفر روحى أو معراج يتجاوز هذا العالم إلى الملام الأعلى، متطلعا إلى الشهود والرؤية في مقام الإحسان، وتحقيق إمكانات الكمال للإنسان، ولكنه سفر ينتهى إلى عود حميد.

يلوح لهم في سلوكهم من لمعات إلهية وجذبات روحية، كما يلاحظ الكثير من الباحثين<sup>(٣)</sup>.

ولكننا لا نقصد هنا كل ما كبه أو أبدعه الصوفية من تراث فكرى أو إنتاج معنوى، إنما لا نقصد هنا "الأدب" بمعنى العام بل بمعنى الخاص، فالرغم من غلبه الطابع الوجدانى على التراث الصوفى بوجه عام، فإن منه جانباً فكرياً هو أدنى إلى الفلسفة، يعبر عن "مذهب" القوم ومنطلقاتهم الاعتقادية، ورؤيتهم الكونية والميتافيزيقية، ووصفهم الموضوعى لأحوالهم النفسية وأساليبهم التربوية، وهذا الجانب هو ما عبرنا عنه بالفكر الصوفى

أما الجانب الآخر من إنتاجهم الذى يمكن أن نصفه بأنه وجدانى خالص أو تغلب عليه الناحية الوجدانية العاطفية، فصلا عن صياغته الأدبية الفنية من الناحية الشكلية، فهو المقصود هنا

نعم إن الحائنين يتداحلون إلى حد بعيد ويصعب الفصل بينها في كثير من الحالات، وقد تنصت في ذلك



إن الغرام هو الحياة فمت به  
حبسا فحقك أن تموت وتعدنا  
قل للذين تقدموا قبلي ومن  
بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى  
عني خذوا ويأخذوا ولي اسمعوا  
وتحدثوا بصيابتى بين الورى  
ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا

برأرق من النسيم إذا سرى  
وأباحت طرفى نظرة أملتها  
فقدوت معروفا وكنت منكرا  
هدهشت بين جماله وجلاله  
وقلدا لسان الحال عنى مخبرا<sup>(٣)</sup>  
وقد يسأله البعض أن يشرح ما به  
بلسان المقال، بعد أن وشى به لسان  
الحال فيجيب فورا وكأنه يقول: أما  
لها

يقولون لى صمها فأتت بوصفها  
خبير أجل عندى بأوصافها علم  
صفاء ولا ماء، ولطف ولا هواء  
ونسور ولا نار وروح ولا جسم  
محاسن تهدي المادحين لوصفها  
فيحمن فيها منهم النثر والنظم  
على نفسه فليكن من ضاع عمره  
وليس له فيها نصيب ولا سهم

ومعراج يسفر عن ميلاد جديد، إذ  
تعود نفس العارف بعد أن صقلت  
واغتسلت بالأنوار الإلهية، وامتلأت  
بالمعرفة الشهودية، لتمارس دورها فى  
عالمنا هذا على هدى صاحب المعراج  
الكامل الجامع للنفس والبدن صلى  
الله عليه وسلم

قالصوفى حين يصل إلى هذه  
المرحلة من سلوكه، وتضج تجربته  
الروحية وتبلغ غايتها المنشودة، لا  
يسعه إلا أن يتوقف عن الحركة، أو  
يخلد إلى الهدوء والراحة، أو يقنع  
بالصمت والسكون ... كيرى  
والأحشاء محترقة والقلب مشبوب،  
والنفس بكل مشاعرها متعلقة  
بالمحبوب، مستعركة فيه .. إنه لا  
يسعه عندئذ إلا البوح والتفيس عن  
مذاقه، وأن يصبحوا رفاقه، على  
طريق الحب والحياة الحقيقية، كما  
يهتف ابن الفارض كأنه مرغم:

إن كنت أظهر غيبا  
هل عندكم تسليم  
غيبا مضمونا عينا  
لم يبيده تعليم



وهكذا ينطلق العارفون يتفنون بمحبتهم وما لقوا ويلقون في طريقه من مكابدات، وما يمارسونه من محاهدات وتضحيات، وما ينعمون به من بوال وأعطيات

فإن كان الواحد منهم - بحسب مزاجه وثقافته - عالما مفكرا يميل إلى التأمل والبحث جاء بيانه ووصفه لتلك التجارب في قالب فكري تحديي، يتمي إلى ما أطلقا عليه: (الفكر الصوفي). وإن كان فنانا بطبعه، أديب النفس والقلم جالسا إتاحه ووصفه في صيغة فنية أدبية وحسن منه فيها النثر والنظم، كما يقول ابن الفارض، ومن هذا النوع الأخير تشكل الأدب الصوفي واستوت قامته فاعرة بين فنون الأدب الإسلامي.

ب- وعامل آخر يستمر النفس المستعدة إلى الإبداع الفني، ألا وهو الحب الذي يضمن التجربة الصوفية، ويتعلل في كافة مراحلها ومواقفها، على المستوى الفردي والجماعي، والحب العظيم هو منبع كل شعر عظيم في تاريخ الإنسانية... فكان

لاسد أن تنتهي التجربة الصوفية أو الحياة الروحية الإسلامية بعد أن نصحت فيها فكرة الحب الإلهي، وهيمنت على حقائقها وأجوائها، وعشت على أسلوب عملها وخطابها، فكان لابد أن تنطلق إلى الشعر والمصود التعبير لصي المركز عن الحب، ولو لم يكن نظما في القوالب المعروضة فلمسة الحب السحرية تعطي روح الشعر للنثر الفني الذي يقوله محب صادق.

وهكذا يرتبط الرهد والحب والشعر - كما يقول روحية جاردوى: "يعرف أبو الحسن النوري الصوفيين بقوله إنهم من لا يملكون شيئا ولا يملكونهم شيء" وعبر هذا الرهد يصبح الحقيقي ممكنا، وهو حب غير أناسي، كله عطاء وتسليم الرهد ثم الحب وأحيرا الشعر

لقد أنتجت الصوفية بعضا من أهميات المؤلفات الشعرية الشاملة، وسوف أستشهد بواحدة منها فقط، تمثل القمة في الشعر الصوفي أو بالأحرى ذروة الشعر في العالَم، ألا وهي أعمال الرومي، إنه المستوى لجلال

الدين.. تأمل شعري واسع حول  
القرآن، يعبر في لغة الشعر عما لا  
يمكن أن يقوله بلغة أخرى، يعبر عن  
الإعجاز الذي لا يمكننا أن نعرفه  
بالمفاهيم المدركة ولكننا نشير إليه  
بالرمز

إن المزية الكبرى التي يتمتع  
بها الشعر - مثله في ذلك مثل  
الموسيقى، ومثل الجامع في نماذج  
قنابه الوضاعة، ومثل نرتيل القرآن -  
أنه يوحد مشاركة في تجربة عميقة  
وفي سطوع الحياة بواسطة الفن الذي  
هو أقصر الطرق بين إنسيان  
وآخر...<sup>(٤٤)</sup>، ثم يضيف: "كتب أعظم  
شاعر صوفي، جلال الدين الرومي .

أرى المياه المتدفقة من ينابيعها  
وأعصان الأشجار التي تتمايل مثل الدمام  
والأوراق المصفقة كالشجر الجوالين  
نحن مثل النسي وموسيقا تأتي منك  
نحن مثل أسود متقوضة على رايات خفاقة  
روحك غير المنظورة تجعلنا نهيم على العالم  
إلى الذي يتكلم عن الله لا يملك  
إلا أن يكون شاعراً، لأن ما يعجز  
الوصف عنه لا يمكن التعبير عنه  
بمفاهيم لغوية، ولا بالأسباب  
والمسببات ولا بالحقائق المرتبة:

الله أخفى البحر وأظهر الزبد  
أخفى الرياح وأظهر الغبار  
فكيف للغبار أن يرتفع من لقاء ذاته  
ومع ذلك فإنك ترى العبار ولا ترى الريح  
وكيف للزبد أن يتحرك من دون البحر  
ولكنك ترى الزبد ولا ترى البحر  
السحرة يكيلون أمام التحار أشعة  
القمر، ويقسضون ثمنها ذهباً. هذا  
العالم هو الساحر وتحن التجار،  
تشتري منه أشعة القمر<sup>(٤٥)</sup>.

وأيضاً كذلك يقول المرحوم  
محمد مصطفى حلمي: "أخذت مسألة  
المحنة تحتل من نفوس الصوفية  
ومؤلفاتهم المحل الأرفع، فعدها  
بعضهم من المقامات، وعدها بعضهم  
الأخر من الأحوال، وأفردوا لها من  
هذه الكتب فصلاً<sup>(٤٦)</sup> يحللونها فيها  
ويجدونها، ويكشفون عن وجه الحق  
فيها تارة بكسلا منظم، وتارة  
بكلام منشور

وعن هذا الحب صغرت طائفة  
قيمة من الشعر الغزلي الذي استعان به  
أصحابه على الإعراب عما تتأثر به  
نفوسهم من المواجهيد، وما يتعاقب على  
هذه النفوس من الأحوال، وليس من  
شك في أن ما يدخل من هذا الشعر



إنه الحب، في أوسع أفقائه،  
وأسمى صوره، يقف من وراء هذا  
الشعر، ويمده بالقوة الدافعة، والنفس  
الطاهرة، والحيوية المتفجرة

ح- ومن عوامل ازدهار الأدب  
الصوفي كذلك " الجو الفني " الذي  
أحاط بالحركة الصوفية منذ نشأتها،  
وتطور معها في مراحلها التاريخية، التي  
ألמنا بلمحات منها فيما سبق، فالقوم لهم  
أسلوبهم في التربية بوجه خاص، وطريقة  
مميزة في الحياة بوجه عام، تتيحان لهم  
حركة أكثر لذوق صور التعبير الفني  
المحكمة، والتواصل مع مظاهر الجمال  
المشجبة في الكون المنظور ﴿ سَرَّيْهُمْ ءَايَاتِنَا  
فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ  
أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۚ  
(فصلت: ٥٣)

وفي كتاب الله الكريم ﴿ أَفَلَا  
يَعْتَذِرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ۚ  
(محمد: ٢٤) <sup>(٨)</sup>

وفي تجارب الناس وأحوال البشر  
﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ  
الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ  
اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ. مِن شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ۚ

في باب الغزل، لم يقصد به أصحانه  
الجمال الفني لذاته، ولا الصناعة  
الشعرية من حيث هي، وإنما هو درب  
من التعبير وجدوه أكثر ملائمة  
لحقائقهم وتصوير ما تكنه سرائرهم  
من ناحية، ورأوا أنه أقدر على التأثير  
في السامع تأثيراً قوياً، وأدعى إلى  
إهاجة العاطفة، وإثارة الشعور من  
ناحية أخرى <sup>(٩)</sup>.

وفي كلامه عن " الغزل الروحي "  
يتعرض هذا التعبير المتمكن لناحية  
تتعلق " برؤية التعبير الصوفي " مما  
سـ يعود له فيما بعد بإذن الله  
وبكتفى هنا بإيراد مثال واحد قد  
تفاوت في تأويله الأفهام:

ولما تلاقينا عشاء وضئنا  
سواء سبيلي دارها وخيامي  
وملنا كذا شيئاً عن الحي حيث لا  
رقيب ولا واث بـ زور كلام  
فرشت لها خدي وطاء على الثرى  
فقال لك البشري بلثم لثامي  
هما سمعت نفسي بذلك غيرة  
على صونها منى لعز مرامي  
وبتنا كما شاء اقتراحي على المنى  
أرى الملك ملصكي والزمان غلامى

يُتَمَّ كَانَتْ عَلِيًّا قَدِيرًا ﴿ (فاطر: ٤٤).

١ ولهذا فقد عرف القوم بالحلوة،  
التي يقتدون فيها بحال سيد الخلق عليه  
الصلاة والسلام قبل البعثة، وما دعا إليه  
أصحابه وبخاصة حين الفشة، ويقصدون  
منها التحرز من فضول الكلام والمخالطة  
مع الأنام، والتقليل من دواعي المعصية،  
خاصة هي مبتدأ السلوك وأوائل الرياضة  
ولكنهم على وعى بعيوبها وأخطارها إذا  
لم تأت على وجهها، كما يقول الطوسي:  
" . وطائفة اعتزلت ودخلت كهوف  
الجبال، وظنوا أنهم بذلك يهربون من  
الخلق، أو يأمنون في الجبال والخلوات من  
شر نصوصهم، أو يوصلهم الله تعالى بالخلوة  
إلى ما أوصل إليه أولياءه من الأحوال  
الشريفة ولا يوصلهم إلى ذلك بين الناس

وقد غلطوا في ذلك، لأن الأئمة من  
المشايخ الذين قل مطعمهم ودامت خلوتهم  
وانقراهم واحتاروا العزلة، إنما حداهم  
على ذلك ودعاهم إليه داعى العلم وقوة  
الحال، فورد على قلوبهم ما أدهلهم،  
وشغلهم عن المعارف والأوطان، وأخذهم  
عن الطعام والشراب، وجذبهم الحق إليه  
جذبة أغصم بها عمن سواه، فمن لم  
يكن مصحوبه قوة الحال وعلبة الوارد ثم

يتكلف ويحمل على نفسه ما لا تطبيقه  
يظلم نفسه " (٩)

وما من شك أن الخلوة - بشروطها  
وآدابها - إحدى الوسائل التربوية والذرائع  
القوية للوصول إلى الهدف الروحى الذى  
يتوخاه الصوفى، كما أنها أحد الأسرار  
وراء الأعمال العظمية فى العلم والمكر  
والفن، وهل كان للنزالي مثلا ان يقدم ما  
قدم من أعمال لولا ما مر به من انقطاع  
وخلوة قبل أن يعود إلى المخالطة والحلوة ؟

٢. والصوفية هم أهل السفر  
والسياحة حتى قيل فى وصفهم: " كانوا  
لا يجتمعون عن موعد، ولا يفترقون عن  
مشورة " (١٠)

وهم الدين عنوا بآداب السمر  
والصحبة . " وليس من آدابهم أن يسافروا  
للدوران والنظر إلى السدان وطلب الأرزاق،  
ولكن يسافرون إلى الحج والجهاد، ولقاء  
الشيخوخ، وصلة الرحم، ورد المطالم،  
وطلب العلم، ولقاء من يفيدون منهم شيئا  
فى علوم أحوالهم أو إلى مكان له فضل  
وشرف " (١١)

وكثير من الأعمال الفنية الكبرى  
يرجع الفضل فيه إلى السفر والرحلة  
والسياحة، ويكفى أن نشير فى مجال



حكمة الله وآثار قدرته وعجائب لطفه  
وغرائب علمه، فهي لغة تتحدث عن أسرار  
الحياة وأسرار الوجود وبهذا النظر كان  
الصوفية يشعرون الفناء والموسيقى في مرسة  
لها حسابها في تربية الدوق وتهذيب  
الطباع...<sup>(١٣)</sup>

وما تزال مجامع الطرق الصوفية  
هي عصرنا هذا تعص بالسماع والإنشاد  
وتزخر بالألحان المختلفة، الطيب منها  
وغيره، والنافع والضار ومن حلقاتهم  
تسمع أشعار ذي النون وابن الفارض  
والبرصيري وأمثالهم... وفي مثل هذا الجو  
يروى الشعر ويتذوق الأدب، وتلك تقاليد  
قدسية لدى القوم، يروى المقدسي هي "   
الصموة " : " قال يعلى بن الأشدق العقلي،  
سمعت النافعة الحمدي يقول: أنشدت  
رسول الله صلى الله عليه وسلم:

بلغنا السماء مجدنا وجدونا  
وإننا لنرجو فوق ذلك مظهرا  
ولا خير في سلم إذا لم تكن له  
بواد تحمي صمفوه أن يكدر  
ولا خير في أمر إذا لم يكن له  
حكيم إذا ما أورد الأمر أصدرا  
فقال: أحسنت يا أبا ليلى، لا يفض

التصوف إلى الفتوحات المكية وترجمان  
الأشواق.

٢. وهم أهل السماع الذين يتحاربون  
مع الصوت الحسن واللحن الحميل،  
الباحثون عن العظة والاعتبار والذكرى  
في كل أولئك وغيره، ضاللتهم الحكمة  
لا يبالون من أي وعاء خرجت وبأي إهاب  
بررت.

ولقد جرت عليهم مسألة السماع عدا  
تاريخيا متجددا من جانب الفقهاء<sup>(١٤)</sup>، مما  
حدا بهم إلى توضيح موقفهم، وتقديم  
حجتهم، وهذه ناحية قد نعود إليها في  
فصل لاحق طلبا لمريد الدين، ولكننا  
نكتفي هنا بأن نشير إلى أن سماع الكوثم  
ليس كسماع غيرهم من أهل الطائفة  
والترف والاستهانة بالمعاصي، وللسماع  
عندهم ثلاث مراتب:

أ- سماع الطبع: ويشترك فيه الخاص  
والعام، وكل ذي روح يستطيع الصوت  
الطيب.

ب- سماع الحال: ويعنون به أثر  
الموسيقى والغناء في الكشف عن نوازع  
النفس وخفايا المشاعر وأسرار الأحاسيس  
النفسية

ج- سماع الحق: ويعنون به إدراك

الله عليه - يقول: كان أبو الحسن سر السقطى - رحمه الله - كثيراً ما ينشد هذه الأبيات:

ولما اذهبت الحب قالت كذبتى  
فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا  
فما الحب حتى يلصق الجلد بالحشا  
وتذبل حتى لا تجيب المناديا  
وتتحل حتى لا يبقى لك الهوى  
سوى مقلنة تبكى بها وتاجيا  
قال الحنيد - رحمه الله - دخلت  
غرفته وهو يكنس بيته بخرقه، ويقول:  
وما رمت الدخول عليه حتى  
حطت محلة العبد الذليل  
وأغضيت الجفون على قذاها  
وصنت النفس عن قال وقيل  
وقال الشبلى - رحمه الله - فى  
مجلسه يوماً:

وعينان قال الله كونا فكانتا  
فعولان بالألياب ما تفعل الخمر  
ثم قال: لست أعنى لست أعنى العيون  
النجل، ولكنى أعنى عيون القلب ذوات  
الصدور، فطوبى لمن كان له عين فى قلبه  
وأذن واعية، وألفاظ مرضية وحري شئ  
من العلم فأنشأ يقول:

وشعلت عن فهم الحديث سوى  
ما كان منك، فحبكم شفى

الله فاك. فهاش أكثر من مائة سنة،  
وكان أحسن الناس ثغراً<sup>١١٥</sup>

وروى الطوسى: "عن أحمد بن مقاتل  
أن ذى النون المصرى دخل بغداد، واجتمع  
إليه قوم من الصوفية ومعهم قوال،  
فاستأذنه فى أن يقول شيئاً، فأذن له فى  
ذلك، فأنشأ يقول:

صغير هــواك عذبنى  
فكيف به إذا احتككا  
وأنت جمعت فى قلبسى  
هـوى قد كان مشتركا  
أما ترثسى لكثيب  
إذا ضحك الخلى بكى<sup>١١٦</sup>  
قال: فقام ذو النون - رحمه الله - ثم  
سقط على وجهه، ثم قام رجل آخر فقال  
ذو النون - رحمه الله: ﴿الَّذِى يَرْنُكَ حِينَ  
تَقُومُ﴾ (الشعراء. ٢١٨)

د- وعامل رابع يتصل بسابقه الذى  
مر أنفاً، وهو أن الشعر والأدب الصوفى  
بوجه عام يستمد الشعر والأدب العربى  
القديم، ويسحى تراثه، وينسج على  
منواله، ويتناشد أهله هذا الشعر فيما  
بينهم، ويقول الطوسى فى "اللمع":  
أخبرنى جعفر الخلى - رحمه الله - فيما  
قرأت عليه، قال: سمعت الجنيد - رحمه



وأديهم نحسو محدثي نظسرى  
أن قد فهمت وعندكم عقلى<sup>(١٥)</sup>

وهكذا ينشد الصوفى الشعر ويرويه  
فى مواقف المختلفة وحيدا أو فى  
الجماعة، وقد يستعين الشيخ بمواقف  
الحب البشرى، وأقوال شعرائه الغرليين،  
ليرى أتباعه، ويعطى مريدية: "إن الصوفية  
كانوا فى محاسن وعظهم يضربون  
الأمثال بالمحبين، الذين تمانوا فى إلهام  
بمن أحبوا من حسان الحلق، اتعاضا بهم  
وحثا للسالكين فى الطريقة على بذل  
مجهود أشق مما يبذل هؤلاء، إذ هم أولى  
منهم بالشوق إلى محبوبهم، على سحر ما  
كان يقول الشبلى فى مجلسه: يا قوم؟  
هذا معنون بى عامر كان إذا سئل عن  
ليلى يقول: أنا ليلى، فكان يغيب ليلى  
عن ليلى، ويغيب عن كل معنى سوى  
ليلى، ويشهد الأشياء كلها بيلى،  
فكيف يدعى من يدعى محبته وهو  
صحيح مميز، يرجع إلى معلوماته  
وحظوظه؟ فهيات، إى له ذلك ولم يرهد  
فى ذرة منه، ولا زالت عنه صفة من  
أوصافه"<sup>(١٦)</sup>

ويلاحظ الباحثون من العرب وغيرهم  
أن الأدب الإسلامى بوجه عام - والأدب

الصوفى من أعظم روافده - يعتمد  
مصدرين أساسيين لقرآن الكريم،  
والشعر العربى القديم، يقول جارودى: "الأدب الإسلامى، الذى يشكل الشعر  
الحرى الأساسى فيه، هو شعر تنبئ  
قرأتى، ولا شك أن جذور هذا الشعر تمتد  
إلى الشعر الجاهلى، شعر عرب الصحراء  
قبل القرن السابع، الذى كان شفويا قبل  
أن يكون مكتوبا، شعر المعلقات، الذى  
نجد فيه غالبا موضع وأسلوب الشعر  
الإسلامى الذى تلاه، وأنشيد الحب وحياة  
لقبية الجماعية، والمديح الملهمة، شعر  
الجاهلية... لقد أعطى الإسلام - الذى يحمل  
بذور تحول جذرى على مستوى الإنسانية  
كلها - للتيار الذى ساد فى هذا الشعر  
الإيمان التنبئ الذى ما زال يلهمه"<sup>(١٧)</sup>

وربما كان الشعر الصوفى - وخاصة  
فى أعمال شعراء الفرس - هو المجال الذى  
جمع تلك الروح القرآنية التوحيدية وقرآث  
الشعر العربى فى الجاهلية وصدر  
الإسلام، بما صاغة من ألحان، وما قدم  
من صور، وما أبدعه أو طوره من قصص  
ومواقف درامية، فى مثل منطق الطير،  
ويوسف وزيخا، وموسى والخضر، وليلى  
والمحمون، إلى جانب الحكايات الصغيرة،



لهاتين القصتين في الآداب الغربية، على ما هناك من فروق كثيرة ما بين هذه الآداب والقصص<sup>(٤)</sup>

ويرغم مشاركة آداب شرقية إسلامية متعددة كالتركي والأوردي أيضا في هذا المجال الروحي، فإن دور الشعراء الفرس يظل بارزا على نحو يدفع المختصين إلى تقديرهم تقديرا خاصا، يعبر عنه عبد الوهاب عزام - رحمه الله - بقوله: "

ويلع شعراء الفرس في هذه السبيل غابة ثم يدركها شعراء أمة أخرى فأخرجوا المعاني الطاهرة والحفية، والجليلة والواقعية في صور شتى معجبة مطرية، وقد فتح عليهم في هذا فتح عظيم، فكان شعرهم فيصا تضيق به الأبيات والقوافي والصحف والكتب، حتى ليمنسى القارئ أحياء حائرا كيف تجلت لهم هذه المعاني... كأنها أرهار المرج ونباته تزدهم في العين ألوانها وأشكالها، ومائها واحد وترابها واحد"<sup>(٥)</sup>.

هـ- والعامل الأخير الذي يبدو لنا إسهامه - مع العوامل التي ذكرناها والتي لم نذكرها - في إنضاج الأدب الصوفي، وإمداده بالروح الدافعة، والبواعث المتجددة على مر القرون هو روح الدعوة التي نطل

أو القصص القصيرة، التي أبدعها جلال الدين الرومي استحياء لإشارات ومواقف وسير قرآنية، الأمر الذي لا نكاد نجد له مثيلا خارج الأدب الصوفي، الذي امتدى بحساسيه الفنية والروحية إلى هذا المنع الثرار والكنز العظيم، فقدم بذلك إنجازات فنية وروحية في قوالب درامية، كتلك التي قدمتها الآداب العالمية لتراث الإنسانية.

ويبين المرحوم غنيمي هلال - وهو أحد المهتمين بهذا الجانب من الأدب الإسلامي - في أكثر من عمل " كيف أصبحت أخبار المحبون وأشعاره في الأدب الفارسي مجالا للشعراء والمفكرين، بعد أن كانت في الأدب العربي مثار خلافا بين الرواة والمؤرخين وكان التحنس الأدبي الذي اندرحت تحته أشعار المجنون هو الغزل العذري الذي هو الحب الصوفي وسواء وجد المجنون تاريخيا أم لم يوجد، فإن ذلك لا يفص من قيمة الأحياء والأشعار المنسوبة إليه، وخاصة أنها قد أثرت في آداب شرقية أخرى، منها الأدب الفارسي..وها هي ذي قصة روميو وجولييت. وقصة تريستان.. وما قصة ليلي والمحبون في الآداب الشرقية إلا نظيرة



من خلاله، وتسرى في كافة صيفه وأشكاله، فللأديب الصوفي قضية، وهو يسعى إلى تحقيق غايته، بجانب التعبير عن نفسه، والتفيس عن تحريره، وإشراك الآخرين فيما يعاينه من بسط وقس، وقلق واضمئنان، وأفراح وأحزان.

وهي قضية مشتقة من هموم الإنسان المؤمن الذي يكابد أعباء الرسالة الإيمانية، وينعم بالعطايا الربانية، ويقاوم في الوقت نفسه ما يتناهى مع هذه الرسالة أو يحول دون تحقيق تلك العاية... إنه شرب من ضروب أدب الدعوة، ولكن بما يليق بالأدب الحقيقي معالجة فنية موحية، وخطاب لأعمق مشاعر الإنسان يتجافى عن الأسلوب الخطابى المباشر... بل يكاد بعض الباحثين ينظمه ضمن أدب المقاومة، إذا فهمنا المقاومة بمعناها الواسع يشمل تيارات الصراع داخل المجتمع الواحد أو داخل النمس المتحدة، إذ يقول:

"كان الأدب الزاهد يمثل التيار المضاد الذى قاوم الخروج على سنة الخلفاء الراشدين فى الحكم، وأخذ يندد بمن أخضعوا الأمة الإسلامية للانحراف السياسى والأخلاقى والتساهل الاجتماعى، والانغماس فى اللهو والملذات، وسائر متع الحياة وغير ذلك من

العوامل التى دفعت حركة الزهد دفعة قوية صاغ منها الزهاد أدبا رائعا، وشعرا روحيا قويا حتى بداية القرن الثالث الهجرى.

وطل الأدب بعد ذلك يدافع عن الإسلام، ويصد كل التيارات عنه من الإلحاد والمجون والشعوبية... ونشط الأدب الصوفى أيضا فى ظلال الصراع السياسى، يتحدى الثورات المختلفة ويتنكر لها لبعدها عن الإسلام، فقد تشيع للعوليين هريق وغالوا فى مذهبهم... ثم ما كان من أمر الخوارج فأما طبقة الحكام فقد غرقوا فى الثراء والترف والترف... ثم موقف الصوفية من المذاهب الدينية الجدلية - من معتزلة وقدرية وجبرية وغيرها التى أحالت العقيدة الدينية إلى فلسفة وجدل<sup>(٢٠)</sup> - ثم يضيف مؤكدا:

"من العوامل التى ساعدت على ازدهار الأدب الصوفى أن التصوف الإسلامى كان يمثل تديرا إسلاميا صريحا، يدافع عن الإسلام فى أدب عف، وشعر روحى صرف، ليكون فنا أدبيا، يقاوم أدب المعتزلة، وأدب الزندقة، وأدب الشعوبية، وأدب الشيعة، وأدب المجون... بالإضافة إلى

الخصائص".

١- ومن هذه الخصائص - بالمعنى العام - صدق التجربة، وعمق المعاناة، وقوة العاطفة والشعور؛ ذلك أن الأديب الصوفى ليس متصنعا ولا متكلفا، فليست النائحة كالتكلى، إنه عاشق بنفس عن مسخاعه ولو أعجبه بالكلمات، التى غالباً ما تخرج حارة من صدره، فيها رائحة الكبد المحترق، والقلب المشبوب بلظى الفراق، المتعلق بمحبوبه على الدوام.

إنه ليس فتانا محترفا ولا هو يباحك عن الفتوحات فى عالم الفن ولا الشهرة والظهور بين أهله، لكنه يندفع للتعبير عن تجربته مضطرا فى أكثر الأحيان، فكل من خاص مثل تجربته - وكان بفطرته ذا روح فنية وقدرة تعبيرية - لا يسعه إلا البوح بها، مهما جلب عليه ذلك من أخطار:

بالسر إن باحوا تباح دماهم

وكذا دماء العاشقين تباح

إن العشق الذى يتحدث عنه الصوفية، أو الذى كتب عليهم أن يمانوه هو أعلى درجات الحب وأكثرها إثارة للعاطفة وإهاجة

الأدب التقليدى المتوارث، فالصوفية يعلنون بورتهم فى أدبهم الصوفى على كل الاتجاهات السابقة... لأن العبادة وترويض النفس لا تكفى وحدها فى الرد على الاتهامات السابقة، ولا بكفى فى توضيح اتجاههم الروحى، فالتصمت أخرس.. والأدب الصوفى إعلان له، وتوضيح لمعاليه، وترغيب فى الانتماء إليه وجذب المريدين نحوه... ولولا تلك الآثار ما عرفنا عن جهد الصوفية شيئا ودعاهم عن العقيدة فى مختلف العصور<sup>(٦١)</sup>.

والآن، وقد عرضنا لأهم دوافع الأديب الصوفى وعوامل ازدهاره، يأتى السؤال: ما الخصائص التى يتميز بها هذا اللون من الأدب؟

#### خصائص الأدب الصوفى:

يتسم الأدب الصوفى بسمات قد تشاركه فيها ألوان الأدب الأخرى وأجناسه ولكنها فيه أظهر، وعليه أغلب، ويطبعته أنسب، ومن ثم نعدّها من خصائصه.

كما يتفرد بصفات ربما لا توجد فى الإنتاج الأدبى لغير الصوفية، فهم بها متفردون، وأدبهم بها متميز عما سواه، وهى الأخرى بوصفها



فهمه منه، فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم<sup>(٢٥)</sup>.

وربما كان من دوافعهم لاستخدام "الرمزية" الرغبة في تكثيف الأسلوب الأدبي، مضاعفة طاقته التعبيرية من ناحية، وزيادة تأثيره في نفس المتلقى من ناحية أخرى، يقول أحد المختصين: "من الطبيعي أن يستعمل الصوفي لغة الرموز وهو يحاول التعبير عما يشعر به في الحب الإلهي الذي يختلف عن أي حب معهود، وربما كان في رمزيته أعظم تأثيراً في نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح. إذ الرمزية لها عمل كعمل السحر لا تمس العقل إلا من حيث تثير الخيال والوجدان، ولكنها تمس القلب مساً مباشراً، ويعمق أثرها وتتضح معانيها مع التكرار، ولغة الحب الإلهي الرمزي لغة عالية، يستعملها جميع الصوفية، على اختلاف دياناتهم وأوطانهم ..."<sup>(٢٦)</sup>.

ولعل من دوافعهم أيضاً غيرتهم على ما يتداولونه بينهم من معانٍ وما يعالجونه من أفكار ومشاعر أن يسيء فهمها أو استخدامها من ليس من أهلها، فهم يغطونها بحجاب الرمز

وفى زادى لى ودرى

أى شىء سبب سلكوا

أتى سراًهم سلكوا

أم تسمى سراًهم هلكوا

حار أرباب الهوى

فى الهوى وارتبكوا

٦- ومن خصائص هذا الأدب الرمزية في التعبير وهي خصيصة تفرصها طبيعة المعانى الروحية التي يعبرون عنها، من خفاء ودقة وبعد عن مجالات الحياة العادية، مما يجعل من الصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة المعتادة المشتركة بين الناس، فيكون الرمز والإشارة والإيهام الذي لا يخلو من غموض هو السبيل الوحيد - عندئذ - المفتوح أمام الأديب الصوفي كي يشرك الآخرين في تجربته بقدر الإمكان.

هذه الناحية يشرحها ابن خلدون بقوله: "... ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ اللغة تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرص من المعاني ما هو غير متعارف اصطالحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر



ويكتفون بالإشارة إليها من بعيد  
لاعتقادهم أن القلوب المتفتحة  
والنفوس المهيأة للتلقى، ستدرك هذه  
الإشارة، وتخترق حجاب الرمز وتصل  
إلى المراد الذي كثيرا ما يستعصى  
على من سواهم.

يقول القشيري : " هذه الطائفة  
يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا  
بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم  
والإجمال والستر على من يائهم في  
طريقهم لتكون معاني ألفاظهم  
معتبئة على الأجانب، غير أنهم على  
أسرارهم أن تشيع في غير أهلها إذا  
ليست حقائهم مجموعة بنوع تكلف  
أو مجلوبة بصرب تصرف، بل هي معان  
أودعها الله تعالى قلوب قلوبهم  
واستخلص لحقائقها أسرار قوم" (٢٧).

وليس معنى ذلك أن تذوق الأدب  
الصوفي مقصور على الصوفية ومن  
سلك طريقهم، بل هو متاح لغيرهم  
أيضا لكنه على أية حال يحتاج إلى  
استعداد نفسي معين، وإلمام باللغة  
الخاصة التي يؤثرونها، وحسن ظن بهم  
ويمما يريدونه من معان حين  
يستخدمون أساليب الغزل أو يصوغون

تباريح المشق، ولواعج الشوق، وحرق  
الفرام " فكان للمعاني الغزلية في  
شعرهم روعة وجدة، لم يكن إليهما  
سبيل إلا لدى من يتفهمون مثلهم  
وينحدون إلى ما يقصصون إليه من معان  
روحية" (٢٨).

وربما كان من أوضح الأمثلة على  
ذلك ما يقرره ابن عيسى في ديوانه  
ترجمان الأشواق، وشرحه له المعروف  
بـ"دخائر الأعلاق"، إذ يشير - في  
مقدمته - إلى زيارته لمكة ولقائه  
بالشيخ مكي الدين الأصفهاني  
وأحد جامع الترمذي عنه:

وكان لهذا الشيخ بنت عذراء تقيد  
النظر وتزين المحاضر ... عليها مسحة  
ملك، وهمة ملك ... فقلدناها من نظمنا  
في هذا الكتاب أحسن القلائد ...  
فأغرقت عن نفس تواق، ونهت على ما  
عندنا من العلاقة، اهتماما بالأمر  
القديم، وإثارا لمجلسها الكريم،  
فكل اسم أذكره في هذا الجزء  
عنها أكنى، وكل دار أسدبها فدارها  
أعنى، ولم أزل فيما نظمته في هذا  
الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية،  
والتشكلات الروحانية، والمناسبات

العلوية جريا على طريقتنا المثلى فإن  
الآخرة خير لنا من الأولى<sup>(١٧)</sup>

وينبه ابن عربي قارئ شعره إلى  
هذه الناحية الرمزية فيه. فيقول في  
هذه المقدمة : " وبهت على هذا  
المقصد في ذلك بأبيات هي :

كل ما أذكره من طلل  
أو ربيع أو مغان كل ما  
وكذا إن قلت : ها أو قلت : يا  
وإلا إن جاء فيسه أو أما  
وكذا إن قلت هي أو قلت هو  
أو هم أو هن جمعا أو هميا  
أو أنادى بحداة يمهوا  
بانسة الحاجر أو ورق الحمى  
أو بدور في خدور أفلست  
أو شمس أو نيسات أنجما  
أو نساء كاعبات نهـد  
طالعـات كشموس أو دمي  
كل ما أذكره مما جرى  
ذكره أو مثله أن تفهم ما  
منه أسراراً وأنواراً جلست  
أو علت جاد بها رب السمما  
لقوادى أو فؤاد من له  
مثل مالى من شروط العلم

فاصرف الخاطر عن ظاهرها  
واطلب الباطن حتى تعلم ما "١٨"

٢- هذا الطابع الرمزي الذي  
نجد في الأدب الصوفي يكاد يكون  
قاسما مشتركا بين كل إنتاج في  
جدير باسم " الأدب " . إذ يهرب دائما  
من المباشرة والجهارة. ويعتمد الإيحاء  
والإشارة ولكن حفظ الأدب الصوفي  
منه أكبر فالرمز هو الأداة المفضلة  
لديه للإيماء إلى المقصود وهذا  
المقصود هو دائما معنى روحى علوى  
يخرج عن حدود الواقع المادى وإن  
كان بينهما نسب قريب أو بعيد  
يتمحور بهذا الإيماء ويبرر تلك الإشارة.

ويبدو لنا أن الدافع لاتخاذ هذا  
الطابع المزدوج " في التمييز الصوفي  
ليس هو فقط صعوبة المعانى التى  
يعالجها الفنان الصوفي ودقتها،  
واستعصاؤها على اللغة العادية وضنه  
بها على غير أهلها . بل هو يتمثل  
أيضا في مفهوم خاص " للمحكمة "  
ينمرد به الأديب الصوفي الذى يحرص  
دوما على التشبيه بأخلاق " الحق " جل  
جلاله والتأمل في خلقه والاستغراق  
في أسرار وحيه



لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِبَيِّنَةٍ سَقَوْا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّا تَعَذِّلُ لَّا تُبْطِلُونَهُمْ  
كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿ (الروم: ٥٨ - ٥٩).

وهكذا يعجز البعض عن فهم الآيات الكونية المجلوة في آفاق الوجود، ويقفون عند ظاهرها، ويفعلون عن مغزاها الروحي وأصلها ومصيرها ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰبِلُونَ ﴾ (الروم: ٧).

فالصوفية يتمسكون بأن لكل جزء من أجزاء الكون المخلوق ظاهرا وباطنا، وأل لكل آية من آيات الوحي المثلث ظاهرا وباطنا، وهي فكرة مستمدة من حديث رسول الله ﷺ: «إن للقرآن ظهرا وباطنا». وهذا الحديث - مع اختلاف روايته - كما يقرر صاحب مجمع الزوائد: قد رواه البزار وأبو يعلى في الكبير والطبراني في الأوسط.

كما يقرر السيوطي في الجامع الكبير أن هذا الحديث رواه ابن حبان في صحيحه، والطبراني في الكبير وابن جرير في تهذيب الآثار وفي التفسير وقد حكى السيوطي بأنه حديث حسن، وابن عرس في الفتوحات يروي إجماع أهل الكشف على صحة هذا الحديث<sup>(٣١)</sup>.

وقد وجد الصوفية أن أعمال الحق سبحانه وأقواله، أو خلقه ووحيه، أو كلماته وأحكامه التكوينية وكلماته وأحكامه التشريعية كلها آيات لا يقرؤها من العباد - سواء في صفحات الكون أو صفحات الوحي - إلا أولوا الألباب؛ فالمخلوقات آيات أي علامات وإشارات إلى ما وراءها ﴿ وَكَأَيِّن مِّنَ آيَةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾ (يوسف: ١٠٥).

وفي كل شيء له آية

تدل على أنه الواحد

ولا يفهم هذه الآيات ويحسن إدراكها إلا أولو الألباب ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَآخِلَافِ أَلْمِ وَالْأَنۡبِ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا ۚ فَآلَ الْآلِبِ ﴾ (آل عمران: ١٩٠)

والمآخذ الوحي آيات لا يعتبر بها وينال سر هدايتها إلا أصحاب القلوب الحية ﴿ وَتَوَلَّوْا مِّنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَذَّكَّرُ لَهُ إِلَّا الظَّالِمِينَ ﴾ (الإسراء: ٨٢) ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَّلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَلَمَّا عَلِمُوا أَلَمًا فَخَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكُمِ فِيهِمْ فَسِقُوتٌ ﴾ (الحديد: ١٦) ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا



. ويشرحه ابن عربي نفسه هكذا :

أفدى هذا المحبوب المتجلى إلى باني  
ونفسي، يشير لما يطرأ عليه لو اتفق له  
حال الفناء، فكى عن هذا المحبوب  
بالغزال لوجهين : الواحد لاشتقاقه من  
الغزل، وهو التشبيب والمحبة والسبب،  
والوجه الآخر الوحش الذى يألف القفص  
فكأنه يقول هذا المعنى المطلوب لى مولده  
ومقامه إنما هو القصر الذى هو مقام  
التجريد ... ربيب : أى مربي، كأنه يريد  
نتيجة عن مطلب الهمة ... إلخ<sup>(٣٢)</sup>.

٥- والأخرى هى وضوح البعد  
الفكرى فى الأدب الصوفى، فإذا كانت  
بعض أجناس الأدب تقع أحيانا فى  
التسطيح وقرب الغور، وتكتفى أحيانا  
بعدمغة المواطف الساذجة وتسقط أحيانا  
فى ترديد العبارات الفارغة والشعارات  
المسكوكة، فإن الأدب الصوفى بما وراءه  
من نظرة خاصة إلى الكون والحياة  
والإنسان، وبما يثيره فى قلب هذا الإنسان  
من معان سامية تربطه بمصدر الكون  
كله، وتوثق وشائجه بكل مقومات  
الوجود - هو كما يعرف كل متصل به  
ببعد عن السطحية، منيرا للفكرة منير  
للعبرة، متجاوبا مع الفطرة، لأنه يحرك

وهكذا جاء الإنتاج الصوفى فى الأدب  
يحكى أو يتمثل هذا النموذج الريانى  
السامى فى عالمي الخلق والأمر لكل  
منهما ظاهر يشترك فى إدراكه كل من  
راه أو سمعه وباطن لا يدركه إلا من تهبا  
له فصار من أهله ولكن الباطن لدى  
الصوفية يختلف عن باطن الفلاة  
والإسماعيلية فهؤلاء قصروا معرفه المرموز  
إليه على الإمام، والصوفية فتحوها لكل  
عارف همام وهؤلاء لم يشترطوا التناسب  
بين ظاهر الوحي وباطنه وربما اكتفى  
بعضهم بالباطن، والصوفية أنكروا دعوى  
الباطن الماهى للظاهر، وقرروا وحبوا  
الجمع بين الظاهر والباطن<sup>(٣٣)</sup>.

وربما كان من المناسب هنا أن نقدم  
نموذجا لهذا التدرج فى المعنى دى الطبقات  
المتعددة، يقول ابن عربي :

بأبى ثم بى غزال ربيب  
يرتمى وسط أضلعي فى أمان  
من بنات الملوك من دار فرس  
من أجل السبلاد من أصبهان  
هى بنت العراق بنت إمامى  
وأنا ضدها سليل يمانى  
هل رأيتم يا ساداتى أو سمعتم  
أن ضدين قط يجتمعان



## اجناس الأدب الصوفي

يريد أن نتعرض هنا - في إيجاز - لبعض الصور التعبيرية والأشكال الفنية، والأغراض أو الفنون الأدبية البارزة التي تبدى بها وظهر فيها الفن الصوفي في مجال الأدب، أملين أن تتاح الفرصة لتناول هذا الموضوع - من جانب المشتغلين بدراسة التصوف والأدب - على نحو أكثر تفصيلاً واحكام منهجاً :

## الشعر "الدرامي" :

مما يتردد في الساحة الأدبية القول بأن الشعر العربي وجداني عاطفي عذائي الطابع، لا يكاد يتخلص من إسار العواطف الذاتية، الشخصية أو الجماعية ليخرج في قالب موضوعي، يمدد الخيال الطلق بصورة قصصية، تكون محورا أو منوالا تسج حوله الوقائع والأحداث، وتتطم الأفكار والمشاعر، فتتكشف أسرار النفوس وخفايا الضمائر، كما هو الحال في الأدب والشعر الفريبيين، الذين تعلمنا منهما حديثاً هذه الصيغة التعبيرية الموضوعية

والحق أن هذا إن صح بالنسبة إلى الأدب العربي في محيطه الخاص، فإنه غير

صحيح فيما يتعلق بأصداء الأدب العربي وتأثيراته على الآداب الإسلامية الأخرى من حوله، وخاصة الأدب الفارسي

فإن هذا الأخير قد عرف - بفصل القرآن الكريم، والأدب لعربي القديم، ويفصل التصوف أيضاً - كيف يصوغ هذه السمادج الموضوعية للأدب، ويتخطى حدود الغنائية البسيطة إلى التعبير عن العاطفة بألوانها المختلفة في صيغة درامية مركبة

لقد استمد شعراء الفرس من تلاوتهم لقرآن وتأملاتهم فيه واتصالهم بالأدب الفارسي قصص يوسف وزليخا، وسليمان وملوك سبأ، منطق الطير، وليلى والمجنون، وصاغوا في إطارها أجمل الألوان الفنية، وعبروا عن أعماق العواطف الإنسانية، ونكتمى هنا بالإشارة إلى عملين من أخلص هذه الأعمال الأدبية :

أ- الأول " منطق الطير " الذي أبدعه خيال الشاعر الفارسي فريد الدين العطار النيسابوري، الذي استشهد على يد المغول عام ٦٢٧ هـ ، واستمد نواة قصته من رسالة للإمام الغزالي عرفت بعنوان " رسالة الطير "، وكلاهما يدور في فلك قصة سيدنا سليمان عليه السلام كما ترويها سورة

معنى العاشق الصوفي الذي ينتهي - عبر الحب الجزئي لابنة عمه - إلى العرفان والفناء عن العوالم والصور، والتعلق بالله عز وجل رب كل شيء ومليكه .

ولعل أبرعهم في هذا التصوير العجيب هو عبد الرحمن الجامي (ت ٨٢٢هـ) الذي بلغ في هذا المضمون الصوفي مداه، وينفرد الجامي بين شعراء الفرس بفصل في قصته يشرح فيه كيف سما قيس بحه عن الصورة والمادة، وانصرف إلى التفكير في الجمال الأزلي، فسلا بعشقه الصوفي عن حب ليلي، فحين مثلت لديه ليلى حبها إلا بعد لأي هذه الكلمات: إليك هي سقند أشعل عشقك اليوم في جوانحي نارا تلتهم أرجاء الأرض<sup>(٣١)</sup>

وبهذا أمد التصوف الأدب الإسلامي بهذه الصيغ الدرامية الشعرية، التي كانت بذورها الأولى من القرآن أو الأدب العربي القديم، ومن جهود بعض المفكرين العرب كالفزالي (رسالة الطير)، وابن سينا والسهروردي وابن طفيل (حي بن يقظان).

وكان للمفهوم الصوفي والروح الصوفية الفضل في تطوير هذه البدور إلى تلك الأعمال الأدبية، التي يزدان بها تراث

النمل بصفة خاصة، ولكن العطار صور في قرابة خمسة آلاف بيت كيف سعت مجموعة من الطير للوصول إلى ملكهم " السيمرغ " بقيادة مرشدهم العاشق الحكيم الهدد، وبعد التقلب في أودية العشق أو مقامات السلوك حتى مقام المضاء، عادوا ليكتشفوا الحقيقة. حقيقة أنفسهم : وهي "من عرف نفسه عرف ربه"<sup>(٣٢)</sup>

ب- والثاني هو قصة ليلى والجنون التي صاغها في قالب روي صوفي شعراء متعددون من الفرس على نحو شديده البراعة، بحيث تحولت ليلى إلى معنى روي هو مطلوب المريد العاشق، وتحوّل الجنون إلى صوفي، أو هتان ناله مس من الجنون المقدس، انتهى به أيضا إلى حال الفناء ومقام التوحيد والتفريد، " انفردت قصة الجنون وأخباره بالانتقال إلى الأدب الفارسي دون قصص بقية العذريين. ويرجع السبب في ذلك إلى أن كبار الشعراء الذين عالجوا تلك القصة هي الأدب الفارسي كانوا من الصوفية، وقد وجدوا في أخبار لجنون خصائص لا تتوافر في أخبار سواء من العذريين "<sup>(٣٣)</sup>

"وقد أعطى هؤلاء الصوفية لقيس



العداء - جعلوه مقدما عليهم، وقام هؤلاء السحرة بتكريمه، ذلك لأنهم قالوا له: إن الأمر لك، فإذا أردت فألق عصاك قبلنا فقال لا، بل أنقوا أنتم أيها السحرة مكرركم أماما. فهذا القدر من التعظيم اشترى لهم الإيمان، لأن قطع أيديهم وأرجلهم عن المراء<sup>(٢٧)</sup>

ويلتقط هذا العنقري واقعة بسيطة أخرى تسبب إلى على رضى الله عنه أنه حين واجه أحد طفاة الكمار وكاد يقضى عليه، بصق الرجل في وجهه على، فتوقف عن ضربه قائلاً: " إنه في وقت القتل - أيها البطل - حينما بصقت في وجهي فلهكركت نفسي، ففسد طبعي، فاصح نصف قتلى من أجل الحق، ونصفه من أحل الهوى... لقد سمع المحوسى هذا القول فتجلى النور في قلبه فمزق زناره، وقال: لقد كنت أغرس بذور الحفاء، وكنت أحسبك نوعا آخر من البشر، على حين أنك كنت ميزان صمة الوجدانية، بل إنك كنت اللسان المعبر عن كل ميزان<sup>(٢٨)</sup>

وهكذا يلتقط الرومى الدرر من بحر القران، أو من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه الكرام، ويعبر منها هذه

ولا زال التراث الصوفى يمد الأعمال " الدرامية " الشعرية بهمد موصول، لعل من أحدثها ما كتبه الشاعر المصرى صلاح عبد الصبور عن "أساة الحرج".

٢- ومما يتصل بهذه الصيغة التعبيرية السابقة أو يقترب منها: فن الأقصوصة الشعرية، أو الحكاية التى تصاغ شعرا، لتوحى بالحكمة والعبرة، وتكون - فى الوقت نفسه - معرضا لأدق الأفكار وأرق العواطف.

وسيد رجال هذا الشكل الأدبى هو مولانا جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ) الذى يعده الكثيرون - وخاصة فى العربية - اعظم شعراء الإنسانية، وقد سبق أن أوردنا نماذج من شعره وخاصة "المتنوى"، الذى يعتبره هو كاشفا عن أسرار القرآن وحقائق الشرع

ونورد هنا " لقطه " بارعة للرومى يستمددها من قصة موسى - عليه السلام - ومواجهته لطفيان فرعون، وكيف تعمل الروح فعلها على حين تعجز المادة الكسيع، ولو تشبثت بالتهديد الأجوف الذى لا تملك سواه: " إن السحرة فى عهد فرعون اللعين - حينما ناصبوا موسى

المعاني الإنسانية البالغة الدقة والجمال في  
براعة عبقرية، وصفاء روحى ودهى  
عجيبين، وتلك إحدى عطايا الأدب  
الصوفى لأشكال الأدب وصيقه.

٢- وكان للصوفية في مناجاتهم  
لمولاهم، وذكرهم له هي الأوراد والأحزاب  
والأدعية والالتهالات، رصيد زاخر من  
الأدب، يتجلى في نموذج أو شكل خاص  
من الصياغة الفنية التي تفيض بصدق  
الشعور وقوة العاطمة، والحشوع بين يدي  
النارى والإخبارات إليه، والخروج من كل  
حول وطول إلى حوله وطوله عز وجل

إن رائدكم في ذلك هو الأرمية  
النسوية التي تأخذ بمجامع القلوب: "اللهم  
بني أسلمت نفسى إليك، ووجهت وجهى  
إليك، وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري  
إليك، رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا  
منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي  
أنزلت ونبيك الذي أرسلت، فغفر لى ما  
قدمت وما أخرت، وما أسررت وما  
أعلنت، وما أنت أعلم به منى، أنت المقدم  
وأنت المؤخر لا إله إلا أنت" (٣١).

ولئن كان موقف الدعاء موقف  
تخضع ونذلل وفتاء، فإنه أيضا موقف قوة  
نفسية، وأريحية روحية، كما في الدعاء

الشاذلى المشهور: "واقذف بى بالحق على  
الباطل فأدمعه فإذا هو زاهق".

ويبدو أن "الدعاء" صار لونا تعهيدا  
تصدر به الرسائل المتبادلة بين القوم،  
كما يروى السراج في كتاب "اللمع"، في  
بَاب (المكاتبات والصدور والأشعر  
والدعوات والرسائل) عديدا من "الصدور"  
منها خمسة للحنيد، وثلاثة عشر لشيوع  
آخرين، وهذه الصدور عبارة عن دعاء من  
الشيخ للمرسل إليه - وهو غالب أحد  
مريديه "يصدر" - به الرسالة، ولكن  
لأهمية الدعاء - لأنه موجه إلى الله تعالى،  
والالتماس البركة ورجاء الإحانة - حفظت  
الصدور فيما يبدو وذهبت بقية الرسائل،  
واليك نموذجا منها للحنيد - رحمة الله:

"حاملك الله بحياطته التي يحيط بها  
المستخلصين من أحبابه، وشك وإيانا على  
سبيل مرضاته، وأولج بك قنابا أنسه،  
وأرقك في رياض فنون كرامته،  
وكألك في الأحوال كلها كلاءة الجبين  
في بطن أمه، ثم أدام لك الحياة  
المستخلصة من الحياة على ديمومة أبديته،  
وأفردك عما لك به، وعما له بك. حتى  
تكون فردا به هي دوامها، لا أنت ولا  
مالك، ولا العلم به، ويكون الله وحده".



وإن في دراسة تلك الرسائل المتبادلة بين القوم في مختلف عصورهم لنبتعا ثرا للحقائق والمعارف لكل من دارسى التصوف، والأدب، والفكر الإسلامى بوجه عام<sup>(١٠)</sup>

### وصايا الأدب الصوفى

عرف هذا اللون من الإبداع لدى العرب قبل الإسلام، ثم نما وازدهر فى صدر الإسلام، وخاصة على المستوى السياسى والإدارى، إذ يحاول الخليفة أن يوصى من بعده، أو يوجه نصيحة إلى قائد جيش أو وال قبل أن يبعثه إلى وجهته يضمناها خلاصة تجربته وأصول سياسته، ورؤيته المستقبلية

وكان طبيعيا فى وسط تربوى روحى أن يرداد ذلك اللون ازدهارا، وهذا ما حدث بالفعل فى الأوساط الصوفية.

ولعل قدوة الجميع فى هذا الصدد ما روى من وصايا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها ما أورده النووي فى " الأربعين " قال: عن أبى نحيح، العرياض بن سارية رضى الله عنه قال: " وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة وجلت منها القلوب، ودرهت منها العيون، فقلنا يا رسول الله، كأنها موعظة مودع،

فأوصنا. قال: أوصيكم بتقوى الله عز وجل والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد، فإنه من يعش منكم مسيرى اختلاها كثيرا، فعبيكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة " رواه أبو داود والترمذى وقال: حديث حسن صحيح<sup>(١١)</sup>

وتروى فى هذا الباب وصايا لأبى بكر الصديق رضى الله عنه وعمر بن عبد العزيز وغيرهما بالغة حد الروعة وقوة التأثير<sup>(١٢)</sup>، لأن الموقف نفسه كما يشير قول الصحابة. (كأنها موعظة مودع فأوصنا) يصاعف طاقة الكلمة، ويعطيها فاعليه هى النفوس لا تكور لها فى موقف آخر.

وجريا على هذه السنن توجه الشيوخ إلى أصحابهم ومريديهم بالوصايا الحكيمة، سواء كان ذلك ضمن رسالة يوجهها الشيخ كالأذى روى عن السرى السقطى - رحمة الله - أنه قال. " كتب إلى بعض إخوانى، فكتب إليه يا أحمى أوصيك بتقوى الله الذى يسعد بطاعته من أطاعه، وينتقم بمعصيته ممن عصاه، فلا

تدعوك طاعته إلى الأمن من عذابه، ولا تدعوك معصيته إلى اليأس من رحمته، جعلنا الله وإياكم حذرين من غير قنوط، وله راجين من غير اغترار. والسلام<sup>(٤٢)</sup>.

ومن الوصايا التي تروى عن الحسن البصري الذي يعده بعض الصوفية المعاصرين أعظم السلف بعد الراشدين وصية توجه بها إلى عامة أهل عصره: "يا ابن آدم بع دنياك بآخرتك تريحهما جميعاً، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعاً يا ابن آدم إذا رأيت الناس في الخير فنافسهم فيه، وإذا رأيتهم في الشر فلا تعبطهم عليه. الثواء هنا قليل، والبقاء هناك طويل... هيهات هيهات، ذهبت الدنيا بحال بالهاء، وبقيت الأعمال قلائد في أعناق بني آدم، فيا لها موعظة لو وهمت من لقلوب حياة. أما إنه لا أمة بعد امتكم، ولا نبي بعد نبيكم ولا كتاب بعد كتابكم، أنتم تمسوقون الناس والساعة تمسوقكم، وإنما ينتظر أو لكم أن يلحق بأحركم. من رأى محمداً صلى الله عليه وسلم غادياً ورائحاً، لم يضع لبنة على لبنة، ولا قصبة على قصبة، رفع له علم فشم رائحة<sup>(٤٣)</sup>

وليجتيد في هذا الجنس من القول

مقام كبير<sup>(٤٤)</sup>، وقد تابعه القوم على هذا النهج، ورسالة "أيها الولد" للإمام الغزالي من عيون إنتاجهم فيه، وقد امتد تأثيرها إلى لغات غير العربية، ولابن عربي عناية خاصة بهذا اللون، وقد سطر له حديثاً بعض ما أنتجه فيه في كتاب خاص بعنوان "الوصايا"، ولا يزال هذا اللون من الأدب الصوفي مطرد الحياة حتى وقتنا الحاضر، وللشيخ محمد ركي إبراهيم من معاصرينا قطعة جميلة يتضح منها ربح الغزالي في صياغة عصرية<sup>(٤٥)</sup>.

١- وينو أن "المقامة" التي كانت يوماً أحد الفنون البارزة في الأدب العربي ثم ركدت ريحها، وإن بقيت لها أصداء معاصرة في "حدث عيسى بن هشام" وغيره، يبدو أنه كس لها صدى في الوسط الصوفي من قديم، ولكن بمصهوم وبصورة مختلفة عن تلك التي أبدعها الهمداني، فالمقامة هنا "تطلق على مجلس الوعظ الذي يضم الخليفة أو الحاكم والزاهد الذي يعظ الخليفة بناء على طلبه، وقد تطلق على الوعظ نفسه الذي يقع في المجلس، بينما مقامة الهمداني وإن اتفقت معها في الدلالة على المجلس أو ما يقال فيه من قصص أو حديث تختلف عنها في



أمور... أنه لا يشيع فيها الوعظ الدينى إلا نادرا كالمقامة لوعظية والأهوازية وأن الهدائية لا تحكى بناء على طلب أو دعوة. " (١٧) لـح

فالمقامة الزهدية أو الصوفية إنما هى محسن وعظ يقوم فيها الزاهد أو الصوفى ناصحا بين يدي الحاكم

ومن أمثلتها ما كان من محمد بن كعب القرظى، فى مجلس عمر بن عبد العزيز: " إنما الدنيا سوق من الأسواق، فمنها خرج الناس بما يبيعهم وما يضرهم. وكفى من قوم قد مثل الذى أصبحنا فيه، حتى اتاهم الموت فاستوعبهم، فخرجوا من الدنيا مرملين، ثم يأخذوا لما أحبوا من الآخرة عدة ولم يكرهوا جنة.. يا أمير المؤمنين افتح الأبواب، وسهل الحجاب، وانصر المظلوم

ومن أشهرها مقامة الأوزاعى بين يدي المنصور، التى احتتمها بقوله " هذه نصيحتى، إن قبلتها فلفسك عملت، وإن رددتها فلفسك حسبت، والله الموفق للخير والمعين عليه. قال: بلى نضلها ونشكر عليها، وبالله نستعين " (١٨)

هذه المقامة - التى هى نصيحة يتقدم بها رجل الحق إلى أمير أو مسئول - لا تزال

ذات شأن فى الحياة الصوفية، وتروى للحلاج حين اتصاله بشدة بعداد صور طيبة منها، ولصوفية العصر الحاضر الصادقين منها نصيب بحمد الله (١٩)، وإن كثرت اليوم المداينة للحكام، وكان شأن السلف البعد عن أبوابهم إلا لمصلحة شرعية

٢- ومن صيغ الإنتاج الفنى للصوفية وهو باب كبير من أبواب الأدب قديمه وحديثه شعره ونثره " الحكم " التى تكشف التجربة، وتستخلص العبرة، وتكشف شغاف القلب، مع نصوصها أمام القارئ. وهى فن جميل وفكر رصين، وتجربة متصفاة، بيد أنها لدى الصوفية بمداهم الخاص، وفهمهم الروحى للحياة والكون، تأخذ شكلا متميزا، وهما نفذا، وأهمية غير عادية، فالحكمة - كما يروى - ضالة المؤمن، إذا وجدها فهو أحق الناس بها، لا يبالى من أى وعاء خرجت، فكيف إذا خرجت من قلب شيخه العاظم، ولسانه الطاهر؟ إنها عندئذ نفية القلب، وظلله الروح

ولعل أعظم ما قدمه الفكر الصوفى - وبخاصة فى مصر - من هذا اللون حكم ابن عطاء الله السكندرى ( ت



٧٠٩ هـ ) تلميذ المرسى الذى ورث علوم الشاذلى ودوره الروحى<sup>(٥٠)</sup>

وقد عنى بها الكثيرون شرحا وتعليقا وتقليدا، ومن أشهرهم النفرى<sup>(٥١)</sup>، ومنهم فى المعاصرين الشرنوبى المصرى الأزهرى<sup>(٥٢)</sup>، فضلا عن الدراسة العميقة المستوعبة لتراث العارف السكندرى ومذهبه الصوفى التى قدمها شيخنا أبو الوفا التفتازانى<sup>(٥٣)</sup> ونورد فيما يلى بعضا منها: " من علامة الاعتماد على العمل، نقصان الرجاء عند وجود الزلل "

(أ) "اجتهادك فيما ضمن لك، وتقصيرك فيما طلب منك، دليل على انطماس البصيرة منك."

(ب) " الأعمال صورة قسمة، وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها"<sup>(٥٤)</sup>

(ج) " رب معصية أورثت ذلا وافتقارا خير من طاعة أورثت عزا واستكبارا"<sup>(٥٥)</sup>.

ويبدو أن هذا الضرب من الإنتاج الأدبى لا يزال حيا متصلا إلى وقتنا الحاضر، ومما وقع لى رسالة ناهعة للسيد محمد ماضى أبى العزائم<sup>(٥٦)</sup>، فيها نقص ابن عطاء الله. وأخرى يتخللها بعض الشعر للمرحوم عبد الوهاب عزام، صاحب اليد الطولى على الدراسات الأدبية والصوفية

بمصر، بعنوان " التفحات"<sup>(٥٧)</sup>.

٢- وهل يمكن فى مقالة كهذه رغم إيجازها ألا نذكر " الشعر الصوفى الغنائى "، وهو ذروة الإبداع الصوفى والشكل الفنى الذى بدأ مع التصوف فى مرحلة الرهد، واستمر فى مرحلة التريية، وبلغ أوجه فى القرن السادس وما بعده، وخاصة على أيدي حلال الدين وبن عرى وابن القارض والوصيرى وغيرهم، وقد سبق أن تعرضنا فى هذه الفصول لجوانب وأمثلة مختلفة من الشعر، لكننا نريد هنا (أن) نتوه بمكانة نوعين أو غرضين من أغراض الشعر الغنائى الصوفى بوجه خاص:

أ. أولهما:

شعر الحب الإلهى فى الصيغة الغنائية، لا الدرامية التى عرفت عن شعراء الفرس وهو فن صاحب مسيرة التصوف منذ بدايتها حتى الآن، كما ذكرنا، ولكنه بلغ أقصى مداه على لسان عمر بن القارض ( ت ٦٢٠ هـ ) الشاعر المصرى لذى لقب بسلطان العاشقين، وديوانه المعروف مقصور على هذا الفن، وخاصة " التائية الكبرى " التى وصف فيها معراحه الروحى - كما يقول نيكلسون - والنسب



امتد تأثيرها إلى الأدب الغربي في  
الإنجليزية والألمانية والإيطالية<sup>٥٨</sup>

وقد أبدع في تصوير حياته وتحليل  
فكره وشرح شعره أحد كبار المشتغلين  
بالمكر الصوفي بمصر، وهو المرحوم  
محمد مصطفى حلمي<sup>٥٩</sup>، ولعل فيما  
أوردناه من نماذج شعر فيما سبق كفاية  
وغنى عن التمثيل في هذا المقام.

#### ب وثانيهما:

شعر المدائح النبوية، وقد برع فيه  
القوم، وكادوا يحتصون به، لحبهم  
للمصطفى، ومحاولتهم تعمق أسرار  
الشخصية المحمدية - كما سلف بيانه  
وهو وإن كان ضرباً من الشعر الفصائي،  
فقد انفرد فناً على خياله، له نماذجه  
وتقليده، وأعلامه ومشاهيره، منذ بانث  
سعاد. وأشرق الكون بنور المصطفى  
صلى الله عليه وسلم.

ولعل أبرز مشاهير هذا الفن على  
الإطلاق بعد شعراء الصحابة - هو  
الشاعر المصري أيضاً هذه المرة  
"البوصيري"، محمد بن سعد بن حماد  
"الصهاحي"، الذي تتلمذ على أبي العباس  
المرسي خليفة أبي الحسن الشاذلي  
وانتمى إلى الطريقة الشاذلية<sup>٦٠</sup>. وروى

أن يشتغل بالاحتساب كراهة الظلم...  
وعاش فقيراً إلى أن توفي عام ٦٩٦ للهجرة.  
وأبرز ما في حياته هو قصيدته  
(الكواكب الدرية في مدح خير النرية)  
المسهور بالبردة، لأنه نسج فيها على موال  
كعب بن زهير الذي نال أعظم تحفة ينالها  
شاعر، وهي بردة المصطفى صلى الله عليه  
وسلم، ولأنه - كما يروى أهل المناقب عن  
البوصيري - حظى ببردة النبي صلى الله  
عليه وسلم في المنام.. وهي قصيدة التي  
قلدها كثير من الشعراء فيما بعد، ومن  
أبرزهم إمام الشعر العربي الحديث محمود  
حلمي البارودي في مطولته الرائعة،  
والسيد شوقي الذي قال في قصيدته (بهج  
البردة).

المساحون وأرباب الهوى تبع  
لصاحب البردة الفيحاء ذي القدم  
الله يشهد أنني لا أعارضه  
من ذا يمرض صوب العرص العرم  
مديحه لك حب صادق وهوى  
وصادق الحب يملئ صادق الكلام  
وما أصدق بيت شوقي الأخير، فالبردة  
دوب قلب محب، وهيض هزاد عائق،  
والصمد يلحظون ضعف شعر الرجل في عمر  
حبيبته 'المصطفى، والسبب ظاهر لا يحتاج

بياتا

والبردة وإن لم تكن هي قصيدة  
الوصيري الوحيدة هي مدح الحبيب صلي  
الله عليه وسلم فله الهمزية وغيرها -  
وأحسب، ولست بالمتخصص، أنه كان  
يضع ميمية ابن الفارض وهمزته نصيب  
عينيه - صارت أشهر قصيدة عربية من  
نوعها، وربما على الإطلاق، إذ يحفظها أو  
يعرفها العوام والمتقفون في مختلف أنحاء  
العالم الإسلامي عربا وعجماء، وكم يفعل  
الحب من عجائب:

ونختم هذه الصفحات عن تجليات  
التصوف أملين أن تدح فرصة قريبة لعرض  
التجليات الفكرية للتصوف سواء كانت  
روحية أو فلسفية، وكذا التجليات  
الاجتماعية المتمثلة في الطرق الصوفية -  
بأبيات من البردة الخالدة:

أمن تذكر جيران بلدي سلم  
مزجت دمعاً جرى من مقلّة بدم  
أم هبت الريح من تلقاء كاظمة  
وأومض البرق في الظلماء من إضم؟  
لولا الهوى لم ترق دمعاً على طلل  
ولا أرقّت لذكر البان والعلم  
فكيف تتكبر حبا بعد ما شهدت  
به عليك عدول الدمع والمقم ١٩

نعم سرى طيف من أهوى فأرقنى  
والحسب يعترض اللذات بالآلم  
بالألم في الهوى العذرى معذرة  
منى إليك ولو أنصفت لم تلم  
محمتي النصح لكن لست أسمع  
إن المحب عن العذال في صمم  
فاق النبيين في خلق وفي خلق  
ولم يدانوه في علم ولا كرم  
فهو لا ذى تم معناه وصورته  
ثم اصطفاها حبيباً بارئ النسم  
فإن فضل رسول الله ليس له  
جد، فيعرب عنه ناطق بقم  
فمبلغ العلم فيه أنه بشر  
وأنه خير خلق الله كالهم  
عنه صلوات الله وسلامه. وسنكتفي  
بهذا القدر، وإن كان مجال القول  
متسعاً، فهناك فن التأمل في سير الأنبياء  
الذي أفرز "قصص" ابن عربي، وهناك  
فن السيرة الذاتية الذي يردان بتحفة  
المعالي "المقذ من الضلال"، وهناك عن  
الشكوى والعتاب الذي أبدع فيه عين  
القصة الهمداني "شكواه الشهيرة،  
وهناك فن "المعراج الروحي" الذي قدم  
أولى درره على يد المحاسبى، ولعل درتها  
الأخيرة هي "رسالة الخلود" أو "جاويد



نامه " لمحمد إقبال ...

المشفوقة بالمعرفة ﴿ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (سورة البقرة: ٢١٣)

وغير ذلك كثير مما يستوى الافئدة،

ويحذب القلوب المتفتحة، الماحضة عن نعيم

الروح ومتاع القلب، الساعية إلى الكمال.

أ.د/ حسن الشافعي



- (١) انظر السوى رجال المكر والدعوة ١ / ٣٦٥ .
- (٢) انظر مثلاً حلمي ابن الفارض ص ٩٩ و عرام هريد لعين المصنار ١٢ ، وعبد: لتصوف ٢١٨
- (٣) الديوان ٩٩
- (٤) روحية خارودي الاسلام دين المستقبل ٥٨ - ٦٠
- (٥) روحية خارودي الاسلام دين المستقبل ١٤٨ - ١٤٩ .
- (٦) اقول بل افردو لها كتباً كاملة ووسائل ايضاً
- (٧) حلمي: ابن الفارض ٩٨ - ٩٩
- (٨) و انظر معنى المستبطات عند اقوم هي اللع للسراج ص ١٤٧
- (٩) الطوسي اللع ٥٢٧ - ٥٢٨ وانظر ايضاً ص ٢٧٧ ٢٧٨ وانظر ايضاً الخطابي العزلة ١١ وما بعدها .
- (١٠) سابق، ٢٥٠ .
- (١١) السابق ٢٥١
- (١٢) انظر السابق، والطوسي اللع ٢٢٨ وما بعدها والقدسسي: صفة التصوف ١١٧ وما بعدها ، وابن الجوزي تليص ٢١٥ - ٢٥٥
- (١٣) عباد: التصوف ٢٢٠ .
- (١٤) المقدسي: صفة التصوف ١٢١ - ١٢٢
- (١٥) لطوسي: اللع ٣٢١ - ٣٢٢
- (١٦) عيسى هلال ليلي والجنون ١٧٤ - ١٧٥
- (١٧) خارودي، الاسلام دين المستقبل ١٤٥ - ١٤٦
- (١٨) عيسى هلال ليلي والجنون ٨ - ٩
- (١٩) عرام التصوف وفريد الدين ٤٢
- (٢٠) صبح: هي لادب الإسلامي الصوفي ٢٧٣ - ٢٧٦
- (٢١) صبح: هي لادب الإسلامي الصوفي: ٢٧٦
- (٢٢) عيسى هلال ليلي والجنون ٢
- (٢٣) سابق، ٢٠٢ .
- (٢٤) صبح الادب الإسلامي ٣٦٥
- (٢٥) بن حنون المقدمة ٤٦٩
- (٢٦) عميق: التصوف ٢٤٨ .
- (٢٧) انقشيري لرسالة ١٢٠ .
- (٢٨) انقشيري انرسنة ١٣٠
- (٢٩) دجائر الاعلاق ٤
- (٣٠) دجائر الاعلاق ٥
- (٣١) سيد عبد التواب: الرمزية الصوفية ٥ - ٦
- (٣٢) جودة المهدى الفقه الصوفي للتفسير = التفسير الإرشادي من إصد رأت المذهب العالي للدرجات



الإسلامية والحربية وعلوم التصوف. بالقاهرة ط ١٤٢٧ هـ ص ٧ - ٩

(٢٢) عيسى هلال ليلي والمجنون ٢٠٤ ودخاتر الأعلاق ص ١٠ .

(٢٤) انظر مديح محمد جمعة - ميثاق الطير ٢٧ وما بعدها

(٢٥) عيسى هلال ليلي والمجنون ٢٠٧ - ٢٠٨

(٢٦) السابق ٢٢١ - ٢٢٢

(٢٧) كعافي، مثنوى جلال اسين الرومي ٢٢٥ - ٢٢٦

(٢٨) السابق ٤٤٢

(٢٩) رواء البحارى فى كتاب الوضوء - باب فضل من بات على الوضوء. ورواه أيضا فى كتاب السجوات -

باب الصوم على الأشق الايمن. وفى باب " ما يقول إذا نام " ورواه مسلم أيضا فى كتاب الذكر والادعاء

والتوبة والاستغفار

(٤٠) انظر المراج اللع ٣٠٥ ٣٣٧. وصبح فى الأدب الإسلامى ٢٢١ ٢٢٤

(٤١) ابن دقيق العيد: شرح الأريدين ٦٩ - ٧٠

(٤٢) انظر صبح: فى الأدب ٢١٩ - ٢٢٣

(٤٣) السراج اللع ٣١٠

(٤٤) صبح: فى الأدب ٢٢٢

(٤٥) انظر السراج اللع ٢١٠ وما بعدها

(٤٦) انظر محمد رشدي إبراهيم أبجدية التصوف ١٢٧ ١٢٥

(٤٧) صبح فى الأدب: ٢٣٠

(٤٨) السابق ٢٢٩

(٤٩) انظر حسن البنا مذكرات الدعوة والداعية ( ٤٠ )

(٥٠) انظر التمارنى، ابن عطاء الله ٤٢ - ٦٢ .

(٥١) بشرة الشيخ عبد الحلیم محمود بالقاهرة فى مجلدين، دار الكتب الحديثة.

(٥٢) انظر الشربوبى: حکم ابن عطاء ص ٤

(٥٣) انظر البصارى: ابن عطاء الله ٣٩ وما بعدها

(٥٤) الشربوبى، حکم ٤ - ١

(٥٥) السابق ٥٧، وانظر هذه المحكمة فى التنقى الربدى عیث المواهب ١ / ٢٤٧ .

(٥٦) انظر أبو العرايم، من جوامع الکلم.

(٥٧) انظر عز م. المصحات ١٢٥ وما بعدها

(٥٨) يدوى تاریخ التصوف ٣٠ وانظر أيضا عیفى فکرة الشخصية ١٢٠ وما بعدها

(٥٩) انظر حلمى: ابن القمص والحب الإلهى ٢٧ وما بعدها

(٦٠) الحمادى البوصیرى ٤٠ - ٤١

## الاصطلاح

وطمسه، قال.

إذا ما بَدَتْ لِي ثَمَاطُهَا  
فَأَصْدُرُ فِي حَالٍ مَنْ لَمْ يَرِدْ  
فِي صُنْطَلَمِ الْكُلِّ مِنْ بِيهَا  
وَيُخْجَسِبُ عَنْ سِمْسَا أَحْسَدٌ<sup>(١)</sup>

وهذا قريب مما يقرره القشيري  
(٣٥٥هـ) في معنى الفناء حيث يرى أن  
تَحْسِنُ السُّتُولَ عَلَيْهِ سُلْطَانُ الْحَقِيقَةِ حَتَّى  
لَمْ يَسْتَعِذْ مِنَ الْأَغْيَارِ لَا عَيْنًا وَلَا أَثَرًا وَلَا  
رِسْمًا وَلَا طَلَلًا فَقَدْ فَهِىَ عَنِ الْخَلْقِ، وَبَقِيَ  
بِالْحَقِّ<sup>(٢)</sup>، فإذا قيل: لقد فتى الإنسان عن  
نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق  
موجودون، ولكن لا علم له بهم ولا به،  
ولا إحساس ولا حبر، فتكون نفسه  
موجودة والخلق موجودين، ولكنه غافل  
عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير حاس  
بنفسه وبالخلق، وذلك لكمال اشتغاله بما  
هو أرفع منهما.

ويذكر لقشيري أنك ربما ترى الرجل  
يدخل على ذي سلطان أو محتشم في هيئة  
فيذهل عن نفسه وأهل مجلسه وهيئات

يقال في اللغة: صَلَمَهُ صَلَمًا: قطعه  
واستأصله، وغلب استعماله في الأذن  
والأنف، وصلَمَه: بالغ في قطعه، واصطلم  
الشيء أي قطعه يقال: اصطلمهم الدهر أو  
الموت أو العدو ستأصلهم وأبادهم،  
والأصلم: المقطوع الأذن<sup>(٣)</sup> وفي لسان  
العرب<sup>(٤)</sup>: الاصطلام: لاستئصال،  
واصطلم القوم: أبيدوا والاصطلام:  
الإبادة، فإذا أبيد قومٌ من أصلهم قيل:  
اصطلموا وفي حديث الصمت<sup>(٥)</sup>.  
«ونصطلمون هي الثالثة»، والاصطلام:  
اقتعال من الصلم: القطع، وفي حديث  
الهدى والضحايا<sup>(٦)</sup>: «ولا المصطلمة  
تطباؤها» أي المقطوعة ضروعها، وفي  
حديث عائكة بنت عبد المطلب «لئن  
عُدِمَ لي صطلمتيكم»<sup>(٧)</sup>

وفي اصطلاح الصوفية: قال أبو نصر  
السُّرَّاح (ت ٣٧٨هـ): الاصطلام: نعتٌ غلبة  
يَرِدُ عَلَى الْعُقُولِ فَيَسْتَلْبِهَا بِقُوَّةِ سُلْطَانِهِ  
وَقَهْرِهِ. وقال بعضهم: «قلوب ممسجة وقلوب  
مصطلمة»، وإن وقع الاصطلام فهو ذممه



للاصطلام على القلوب تحكم  
وله على كل التعوت تقدم  
يعطى التحير فى العسول وجوده  
وهو السبيل من الإله الأقوم  
من قال زدنى فيك ربّ تحسيرا  
ذاك المؤمن والنبي الأعظم  
لولا ما عسرف الإله ولا درت  
الباب أهل الله أيمن هم هم

الاصطلام فى اصطلاح القوم وكه يرد  
على القلب، سلطانه قوى، فيسكن من  
هم به نعت، وهو أن العبد إذا تجلى له  
الحق فى سره فى صورة الجمال أثر فى  
نفسه هيبه، فإن الحمال نعت الحق تعالى،  
والهبة نعت لعبد، والجمال نعت الحق،  
والأنس نعت العبد، فإذا اتصف العبد  
بالهبة لتجلى الجمال - فإن الجمال  
مهور أبداً - كان عن الهبة أثر فى  
القلب وخدر فى الجوارح، وحكم ذلك  
الأثر اشتعال نار الهبة فيخاف لذلك  
سطوته فيسكن. وعلامته فيه فى الظاهر  
خدر الجوارح وموبها، فإن تحرك من هذه  
صفته فحركته دورية حتى لا يزول عن  
موضعه، فإنه يخيّل إليه أن تلك النار  
محيطه به من جميع الجهات فلا يجد  
منفذاً فيدور فى موضعه، كأنه يريد

ذلك الصدر، وهيات نفسه، فلا يمكنه  
الإخبار عن شيء، وقد قال الله تعالى فى  
شأن نسوة يوسف عليه السلام: ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتُهُ  
وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴾ (يوسف: ٢١) حيث لم  
يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام على الوهلة  
الأولى ألم قطع الأيدي، وهر أضعف  
الناس: ﴿ وَقَنَّ حَسْبَ اللَّهِ مَا هَذَا تَقَرُّرًا رَّبَّنَا هَذَا  
وَلَا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ (يوسف: ٢١).

ههنا تفاؤل مخلوق عن أحواله عند  
لقاء مخلوق آخر، فما ظنك بمن يكشف  
بشهود الحق سبحانه وتعالى، فلو تفاؤل  
عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه قلابة  
أعجوبة فيه؟<sup>(٨)</sup>

ويرى الهجویری (ت نحو ١٧٠هـ) أن  
الاصطلام هو شهود تحليات الحق التى  
تجعل الإنسان مقهوراً، حتى يكون  
عدماً، فالقلب الممتحن والمصطلم سيان،  
ولو أن الاصطلام فى اصطلاح الصوفية  
أشد وضوحاً وأبين من الامتحان<sup>(٩)</sup>

وعند ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) أن  
الاصطلام هو نعت (وقيل: نوع) وكه يرد  
على القلب فيسكن تحت سلطانه<sup>١</sup>  
وفى الباب الثانى والثلاثين بعد  
المائتين من "فتوحاته" يقول شيخ الصوفية  
الأكبر تحت عنوان "مقام الاصطلام":



الفرار منه، إلى أن يخف ذلك عنه بعت  
 "أحر يقوم به، وهو حال ليس هو مقاماً،  
 ولما كان هذا الاصطلاح نعت الشبلى  
 (ت ٢٣٤هـ) كان يدور لضعفه وخوفه، غير  
 أن الله كانت له عناية به فكان يرده إلى  
 بحساسة في أوقات الصلوات فإذا أدى  
 صلاة الوقت غلب عليه حال الاصطلام  
 بسلطانه، فقليل للجنيـد (ت ٢٩٧هـ) رضى  
 الله عنه فقال: أمحفوظ عليه أوقات  
 الصلوات؟ فقل: نعم فقال الجنيـد: الحمد  
 لله الذي لم يجر عليه لسان ذنب»

ومن عجائب حكم الاصطلام -  
 كما يرى ابن عربى أنه يجمع بين  
 الضدين؛ فإن الخدر ينفى الحركة، فما  
 هو مخدور الحوارح بل هو محرك يدار به،  
 وهو صاحب حذر، هكذا يحسه من  
 نفسه<sup>(١١)</sup>.

والاصطلام عند الكاشانى (ت نحو  
 ٧٢٠هـ) هو: "الوله الغالب على العلب وهو

قريب من اليمان"<sup>(١٢)</sup>.

ويشير عبد الكريم الجيلى  
 (ت ٨٢٠هـ) إلى أن الاصطلام: "هو عيبوية  
 العبد عن وجوده بجاذب من الحضرة  
 الإلهية الذاتية، فيذهب عن حسه، ويفنى  
 عن نفسه. وهذا مقام السكر"<sup>(١٣)</sup>.

وينقل عن الشيخ أحمد التتائى  
 (ت ١٢٣٠هـ) فى حقيقة الاصطلام: أن أوله  
 زهول عن الأكوان وهو المعبر عنه  
 بالسكر، ووسطه فناء عنها مع علمه  
 بفنائها، وأعلام فنائها وفنائها عن  
 فنائها، والمرتبة العليا منه أن يشهد نفسه  
 ذلك الوجود، وهو المعبر عنه بالسحق  
 والمحقق<sup>(١٤)</sup>.

وقيل: إن الاصطلام هو غلبت الحق  
 الذى يجعل كُلية العبد مغلوبة له بامتحان  
 اللطف فى نفى إرادته<sup>(١٥)</sup>. وقيل: هو حرارة  
 الوله بأشواق القرب.

أ. د/ محمد أبو خليفة



- (١) المعجم الوسيط مادة (صم)
- (٢) لسان العرب لابن منظور: مادة (صلم) وقارن معتنز الصعاح لدراري بمس المادة
- (٣) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير: ٤٩/٣
- (٤) رواه ابن عياش وخرجه الطبراني في الأوسط و يهيم في مجمع الروايد تحت رقم ٥٩٤٩
- (٥) رواه التهشمي في مجمع الروايد تحت رقم ١٥٢٩٦، والطبراني وقال، حديث رجاله حسن ولكنه منقطع الاسناد
- (٦) التبع، المصباح الطوسي: ص ٥٠
- (٧) الرسالة لعنبرية، المثيري: ص ٦٨
- (٨) الصديق دسبه
- (٩) كشف المحبوب، الهجوي: ص ٤٧٢، ترجمه عن الإنجليزية محمود أحمد ماضي أبو المزامم وطابق الترجمة عن المصنف فارسي د/ إبراهيم الدسوقي شتط دار التراث العربي بالقاهرة ١٩٧٤م وقارن حول هذا اسم ترجمة أخرى من الفارسية وفيها: "الاصطلاح هو عبات الحق التي تجعل كنهه العبد متهورة لها بامتثال للطف في نفس برادته وقلبه به عر وقلب مضطلم كلاهما بمعنى واحد، لا ان الاصطلاح أحسن وأرق من الامتناع في جريان عباد الله أهل هذه الطريقة"
- (١٠) اصطلاحات الصوفية، ابن عربي: ص ١٥، وقارن الاصطلاحات الصوفية للكاشاني ص ٥٥
- (١١) الفسوحات المكية لابن عربي ٥٣٢/٢
- (١٢) معجم اصطلاحات الصوفية: الكاشاني: ص ٥٥، وقارن اصطلاحات الفسوح، التهانوي: ٢١٢/١
- (١٣) الإنسان الكامل، الجيني: ٥٤/٢.
- (١٤) موقع على الانترنت بعنوان، ربط الفقراء إلى الله تعالى
- (١٥) المعجم الصوفي، عبد المصم الحمدي ص ٢٤

## الإماتة (الموت وأنواعه)

وبمثل هذا يستخدم الصوفية كلمة الموت للمبالغة فى قهر النفس كما سنبين.

والموت: السكون، وكل ما سكن فقد مات.

وقد أورد ابن عربى هذا المعنى وقال: الموت هو السكون، والتزم المعنى اللغوى للموت<sup>(١٠)</sup>، وهو ما يتيح إطلاق الموت على أمور أخرى قابلة للسكون.

والموت: الخمود، يقال ماتت النار: أى خمدت<sup>(١١)</sup>

وقد استخدم الجيلى هذا المعنى حين اعتبر الموت خمود النار العريضة التى يكون بها سبب الحياة فى دار الدنيا<sup>(١٢)</sup>

وذكر ابن القيم فى مدراج السالكين أن الموت الإرادى هو قمع الشهوة المردية، وإخماد نيرانها المحرقة، وتسكين هوائجها الملقفة، فحينئذ يتفرع القلب والروح للتفكير فيما فيه كمال العبد، ومعرفة، والاشتغال به<sup>(١٣)</sup>.

والموت يقع على أنواع بحسب أنواع

كلمة الموت هى أصلها اللغوى لها عدة معان:

فالموت ضد الحياة، والميت: الذى مات، والميت الماتت: الذى لم يميت بعد.

وقيل الميت يصلح لما قد مات وما سيموت قال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنتُمْ مَيِّتُونَ﴾ (سورة الزمر: ٣٠).

وجمع بين اللفتين عدى بن الرعللى<sup>(١٤)</sup> فقال:

ليس من مات فاستراح يميت

إنما الميت ميت الأحياء

إنما الميت من يعيش شقيا

كاسفا ناله قليل الرجاء

فأناس يمضون ثم إذا

وأناس حلوقهم فى الماء

وموت مائت: كقولك ليل لائل، يؤخذ له من لفظه ما يؤكد به، وفى حديث لثوم والبصل «من أكلهما فليمتهما طبخا»<sup>(١٥)</sup> أى فليألف فى طبخهما لتذهب حدتهما وراثتهما<sup>(١٦)</sup>



الأول: ما هو براء القوة النامية الموحدة في الإنسان والحيوانات والنباتات نحو قوله تعالى: ﴿كَيْفَ نَحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (الروم: ٥٠) وقوله سبحانه: ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا﴾ (سورة ق: ١١).

الثاني: رول القوة الحاسة، قالت بَلَّتْنِي مَيِّتٌ فَجَلَّ مُدَّهَا ﴿ (مريم: ٢٣). وقوله سبحانه: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَيِّتُ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ (الروم: ٦٦).

الثالث: زوال القوة لعاقلة وهو الجهالة نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ﴾ (الأنعام: ١٢٢) وإياه قصد بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ (النمل: ٨٠).

الرابع: الحزن المكدر للحياة، وإياه قصد بقوله "ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت" (إبراهيم: ١٧).

الخامس: المنام، فقليل النوم موت خفيف، والموت نوم ثقيل، وعلى هذا النحو سماه الله توفيا فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَلَّىكُمْ بِاللَّيْلِ﴾ (الأنعام: ٦٠) وقوله: ﴿اللَّهُ يَتَوَلَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَازِلِهَا﴾ (الزمر: ٤٢)<sup>(١)</sup>

وفي حديث الانتباه من النوم «الحمد لله الذي أحياها بعدما أماتنا وإليه النشور»<sup>(٢)</sup>.

سمى النوم موتا لأنه يرول معه العقل والحركة تمثيلا وتشبيها، لا تحقيا<sup>(٣)</sup>

وقد يستعار الموت للأحوال الشاقة كما نفقر، والذل، والسؤال، والهرم، والمعصية، وغير ذلك<sup>(٤)</sup>، ومنه الحديث: «أول من مات إبليس لأنه أول من عصي»<sup>(٥)</sup>، وفي حديث موسى على بيته عليه الصلاة والسلام قيل له: «إن هامان قهم مكات، فلقية فسال ربه، فقال له: أما تعلم أن من افقرته فقد أمته»<sup>(٦)</sup>.

وهذه كلها معانٍ استخدمها الصوفية في الحديث عن معنى الموت.

والموت في اصطلاح الصوفية هو: قمع هوى النفس، فإن حياتها به، ولا تميل إلى لذاتها وشهواتها ومقتضيات الطبيعة البدنية إلا به، وإذا مالت إلى الجهة السفلية جذبت القلب الذي هو النفس الناطقة إلى مركزها، فيموت عن الحياة الحقيقية العلمية التي له بالجهل، فإذا ماتت النفس عن هواها بقمعه، انصرف القلب بالطبع والمحبة الأصلية إلى عالمه: عالم القدس والنور، والحياة الذاتية التي

لا تقبل الموت أصلاً<sup>(١١)</sup>.

فالموت قمع هوى النفس، فمن مات  
عن هواء فقد حياى بهذا<sup>(١٢)</sup>.

والصوفية يستخدمون كلمة (قوامع)  
للتعبير عن كل ما يجمع الإنسان عن  
مقتضيات الطبع والنفس والهوى عنها،  
وهى الأمداد الأسماوية والتأييدات الإلهية  
لأهل العناية فى السير إلى الله والتوجه  
نحوه<sup>(١٣)</sup>.

والهوى: هو ميل النفس إلى مقتضيات  
الطبع والإعراض عن الجهة العلوية بالتوجه  
إلى الجهة السفلية<sup>(١٤)</sup>.

وقد أجمع الصوفية على أن الروح  
مبدأ الحياة، وأن النفس مبدأ الشهوات،  
والقلب مركز المعرفة، والسر مركز  
المشاهدة أو الشهود، أو كما يقال أحيانا:  
النفس مبدأ الشهوات والأفعال المذمومة،  
والروح مبدأ الحياة والأفعال المحمودة،  
والعقل محل العلم، والقلب محل المعرفة  
والمحبة أصالة، ولكنه إن مال إلى النفس  
اتصف بصفاتىها، وإن مال إلى الروح  
اتصف بصفاتىها، فهو متقلب بينهما<sup>(١٥)</sup>.

ولقد نقل الصوفية النفس من المعنى  
الواسع الشامل للصجور والتفوى إلى المعنى  
المحدود فى الأماراة بالسوء، وأطلقوا على

الصفات المذمومة فى الإنسان لفظة النفس  
من باب إطلاق العام على الخاص<sup>(١٦)</sup>

وقد ذكر الإمام الغزالي: أن النفس  
مشارك بين عدة معان

لكر الاستعمال الغالب على أهل  
التصوف أنه يراد بالنفس المعنى الجامع  
لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان، لأنهم  
يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات  
المذمومة من الإنسان، فيقولون: لا بد من  
مجاهدة النفس وكسرها<sup>(١٧)</sup>

والمنهج الصوفى فى قمع هوى النفس  
يبدأ أولاً بأن يجتهد الصوفى فى مراعاة  
نفسه، ومعرفة أحلاقها: فإنها الأماراة  
بالسوء، ولا يفضل عنها وإن تهاوى فى  
المعرفة، فإن النبى ﷺ كان مراعيها لها،  
ومستعيذا بالله من شرها، وكان على من  
أبى طالب ﷺ يقول: (ما أنا ونفسى إلا  
كراعى غنم، كلما ضمها من جانب  
انتشرت من جانب)

وقال أبو بكر الوراق<sup>(١٨)</sup>: النفس  
مراثية على جميع الأحوال، منافقة فى  
أكثر الأحوال، مشركة فى بعض  
الأحوال

وقال الواسطى<sup>(١٩)</sup>: النفس صنم،  
وانظر إنيها شرك، وانظر فيها عبادة



الحسين النوري<sup>(٢٥)</sup> ما التصوف فقال:  
ترك كل حظ للنفس.

وسئل الحفيد<sup>(٢٦)</sup> عن التصوف، فقال:  
تصمية القلب عن موافقة البرية، ومعارقة  
الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات  
البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية،  
ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق  
بالعلوم الحقيقية، واستعمل ما هو أولى  
على الأبدية، والنصح لجميع الأمة،  
والوفاء لله على الحقيقة واتباع الرسول ﷺ  
في شريعة<sup>(٢٧)</sup>.

وهذا المنهج الصوفي يعبر عنه برياضة  
النفس ومجاهدتها، وقد أشار القرآن  
الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ  
طَغَى ﴿١﴾ وَفَاءَ الْهَوَىٰ الدُّنْيَا ﴿٢﴾ فَإِنَّ الْجَهَنَّمَ هِيَ  
الْمَأْوَىٰ ﴿٣﴾ وَأَمَّا مَنْ خَالَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ  
عَنِ الْمَوَىٰ ﴿٤﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٥﴾﴾  
(النارعات: ٢٧ - ٤١) وقوله سبحانه:  
﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا لِمَنَا لَنَهَبَنَّهُمْ سُكُنَاتًا وَلَنُفَعِّلَنَّهُمْ  
الْمَغِيرِينَ ﴿١﴾﴾ (الغنكوت: ٦٩)

والصورة المثلى لمجاهدة النفس  
لدى الصوفية تكون بقمع النفس، وبعوت  
هواها، وكبح جماحها، ولذلك  
يذكر السهروردي من مقامات وأحوال  
السالكين: مقام من سلك طريق

وقيل مثلها في إبداء الحسن وإحقاق  
لقبيح مثل الجهرة، لونها حسن وإنها  
لتحرق، وإن عوقبت تشوقت التوبة، وتمت  
الأوبة، وإن عوقبت ركبت هواها  
واعرصت، قل الله تعالى ﴿وَإِذَا أَعْمَنَّا  
عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَسَىٰ بِنَايِمِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ  
فَذُودَعَا وَعَرِيضٍ ﴿١﴾﴾ (فصلت: ٥١).

وقيل: مثل النفس مثل ماء واقف  
صاف، إن حركته تبين ما تحته من  
الحماة والبن<sup>(٢٨)</sup>.

وبعد أن يعرف النفس يؤديها  
بالرياضات، ولها صفتان: إلهامك في  
الشهوات، وامتناع عن الطاعات، هيرونها  
بالمجاهدات، وهي قلم النفس عن  
مألوفاتها، وحملها على خلاف أهويتها،  
ومنعها من الشهوات، وبأخذها  
بالمكابدات، وتجزع المرات، بكثرة  
الأوراد، واستدامة الصوم والنوافل من  
الصلوات، مع السدم على المحالفات، ونقلها  
عن قبح العادات<sup>(٢٩)</sup>.

والمنهج الصوفي يعتمد أساساً على  
السعى إلى تركية النفس، ومقاومة هواها  
وميلها، وكبح جماحها وأهوائها، ورغباتها  
الدنيوية، وهو إحدى العايات الأولى  
للتصوف الإسلامي، ولذلك حينما سئل أبو

والدة هي نفسى<sup>(٣٠)</sup>. وهى رواية: (قتلت قتيلا هي نفسى).

مثل الربيع بكاء وزهده وسهره لأمه بأنه قتل نفسه، وأقام لمن جاء بعده من الرهاد والمتصوفة صوره بمودجية للمجاهدة وكان أول من قال بها<sup>(٣١)</sup>.

نقد وضع الربيع إذا فى تاريخ المختين - ثم الصوفية من بعده - فكرة قتل النفس<sup>(٣٢)</sup>.

ويؤصل الصوفية لهذا المعنى بالاستدلال على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يُقْوِمُوا بَارِيكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَنْتُمْ أَنْفُسُكُمْ فَجَاذِبْكُمْ إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ الْتَوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (النقرة: ٥٤) فمن تاب فقد قتل نفسه

قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام الموت هو التوبة<sup>(٣٣)</sup>

وقد ذكر الإمام الألوسى فى تفسير هذه الآية - عقب الحديث عن قصة بنى إسرائيل وعصا نهم للعجل، وأمر الله لهم بالتوبة بقتل أنفسهم - أن حظ العارف من هذه لقصة أن يعرف أن هواه بمنزلة عجل بنى إسرائيل، فلا يتحذه إلها، ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ

الرياضات والمكابدات وقهر النفس فى المحالقات، ويقول عنه: وهو أفضل الطرق<sup>(٣٤)</sup> ﴿أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَرُّوا﴾ (القصص: ٥٤)

وهذه الدلالة الخاصة للموت فى المصطلح الصوفى، ربما ترجع إلى وقت مبكر من تاريخ الزهاد والمتصوفة.

فهو الربيع بن خيثم أحد التابعين الذين أخذوا عن عبد الله بن مسعود، وهو أحد ثمانية من التابعين الذين انتهى إليهم أمر الزهد، وكان عبد الله بن مسعود إذا رآه قال: مرحبا يا أبا يزيد، ويحلبه إلى حننه، ويقول: لو رآك رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحبك، وما رأيتك إلا ذكرت المختين<sup>(٣٥)</sup>

كان يقوم الليل عبدا متهجدا، وكانت أمه تناديه قائلة: يا بنى، يا ربيع ألا تدم؟ فيقول يا أمه، من جن عليه الليل وهو يخاف البيات، حق عليه ألا ينام. فلما بلغ أشده ورأت ما يلقي من البكاء والسهر نادته فقالت يا بنى لعلك قتلت قتيلا؟ فقال نعم يا والدة، قد قتلت قتيلا. قالت: ومن هذا القتل يا بنى حتى يتحمل على أهله فيصمون؟ والله لو يعلمون ما تلقى من البكاء والسهر بعد، لرحموك. فيقول: يا



عن أنواع الموت.

## أنواع الموت

المصطلحات الخاصة بأنواع الموت لدى الصوفية أشرت أول ما أشرت عن حاتم الأصم<sup>(٣٧)</sup> فهو أول من أطلقها حيث قال: من دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت: موت أبيض، وموت أسود، وموت أحمر، وموت أخضر.

فالموت الأبيض: الجوع، والموت الأسود: احتمال أذى الناس، والموت الأخضر: مخالفة النفس، والموت الأحمر: طرح الرقاع بعضها على بعض<sup>(٣٨)</sup>

وتنحى هذا التصنيف عند ابن عربي ولم يصف جديدا<sup>(٣٩)</sup> حيث قل:

"فإن لأهل الله أربع موتات: موت أبيض: هو الجوع، وموت أحمر: وهو مخالفة النفس في هواها، وموت أخضر: وهو طرح الرقاع في اللباس بعض على بعض، وموت أسود: وهو تحمل أذى الخلق، بل مطلق الخلق"<sup>(٤٠)</sup>

وقال: سر الموت كربات وكشف حمراته، فأبيضه: ألم حسي، وأحمره: ألم نفسي، وأسوده مرض عملي، وأحصره مثل زهر النبات لما فيه من شتات<sup>(٤١)</sup>.

تَحَدَّ لَهُ هَوْنُهُ ﴿ (الفرقان: ٤٣) وَأَنَّ اللَّهَ

سبحانه - قد خلق نفسه في أصل الفطرة مستعدة لقبول فيض الله تعالى والدين القويم، ومتهيئة لسلوك المنهج المستقيم، والترقى إلى حجاب اقدس وحضرة الأنس. فمتى أخذت النفس إلى الأرض، واتعت هواها، وآثرت شهواتها على مولاها، أمرت بقتلها بكسر شهواتها، وقلع مشتبهاتها ليصح لها البقاء بعد النماء، والصحو بعد المحو، وليست التوبة الحسبية سوى محو الشرية بنبات الألوهية. وهذا صعب لا يتيسر إلا لخواص الحق، ورحال الصدق، وإليه الإشارة بـ"موتوا" قبل أن تموتوا، وقيل: أول قدم في العبودية: إتلاف النفس وقتلها بترك الشهوات، وقطعها عن الملاذ<sup>(٤٢)</sup>

ويستدلون كذلك بقول الله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيًّا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ (الأنعام: ١٢٢) يعني مينا بالجهل فأحييناه بالعلم<sup>(٤٣)</sup>

قال ابن عباس - رضى الله عنهما -: إن المراد بالميت: الكافر الضال، وبالإحياء الهداية، وبالنور: القرآن، وبالظلمات: الكفر والصلالة<sup>(٤٤)</sup>

ويستدلون كذلك أيضا بأحاديث جهاد النفس وسنتحدث عنها عند الحديث



## - الموت الأبيض،

يعرف الصوفية الموت الأبيض بالجوع، ويطلقون ذلك بأنه يمور الباطن، ويبيض وجه القلب، فهذا ثم يشع السالك أو إذا كان السالك ممن لا يعرف الشبع بل لا يزال حائطاً، مات بالموت الأبيض، فحسب تحيي فطنته، لأن البطنة تميت الفطنة، فمن ماتت بطنته حييت فطنته<sup>(١٦)</sup> لذلك يقول ابن عربي،

## الجوع موت أبيض

وهو من أعلام الهدى

الجوع حلية أهل الله، وأعنى بذلك جوع العبادة وهو الموت الأبيض<sup>(١٧)</sup>

والجوع أحد أركان الطريق الصوفي الذي يتكون من أربعة أشياء: الجوع، والعزلة (أو الخلوة) والسهر، وقلة الكلام (أو الصمت)<sup>(١٨)</sup>.

فهذه الأربعة تحصن من القواطع، فإن مقصود المريد: إصلاح قلبه لي شاهد به ربه، ويصلح لقربه وهي جنة وحصن-

كما يذكر الصوفية- بها تدفع عنه القواطع، وتمنع العوارض القاطعة للطريق، فإذا فعل ذلك اشتغل بعده بسلوك الطريق<sup>(١٩)</sup>

والجوع أهم هذه الأركان - في نظر

الصوفية - فإذا جاع المريد تبعه الأركان الثلاثة بالخاصية، إذ الجوعان من شأنه أن يقل كلامه، ويكثر سهره، ويحب العزلة عن الناس.

وأنشدوا:

بيت الولاية قسمت أركانها

ساداتنا فيه من الأبدال

ما بين صمت واعتزال دائماً

والجوع والسهر انزله تعالى

وكان أبو القاسم القشيري<sup>(٢٠)</sup> رحمه

لله تعالى - يقول: إنما أساس باب الطريق المجوع، لأنهم لم يجدوا ينابيع الحكمة تجصّل لهم إلا به، وقد كانوا يتدرجون فيّ تقيل الأكل شيئاً فشيئاً<sup>(٢١)</sup>

ويقول سهل بن عبد الله التستري<sup>(٢٢)</sup>.

لما خلق الله الدنيا جعل في الجوع العلم والحكمة، وجعل في الشبع الجهل والمعصية، وكان - رحمه الله تعالى - إذا جاع قوى، وإذا شبع ضعف<sup>(٢٣)</sup>

وقال يحيى بن معاذ<sup>(٢٤)</sup>: لو كان الجوع يباع في الأسواق لما كان لطلاب الآخرة أن يشتروا سواه، وقال: لو تشفعت إلى نفسك بالملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين، في تحرك الشهوة لردتهم أجمعين، ولو توصلت إليها بالجوع لانقادت



- وقال: الزهد ثلاثة أشياء: الحلو، والقلة، والجوع
- وقال: حشوع التوايين تجرية، وحشوع الراهدين سياسة، وجوع الصديقين تكربة<sup>(٥٢)</sup>
- والجوع - كما يذكر الإمام العرالي - يقصر دم القلب ويبيضه، وفي بياضه نوره، وينيب شحم الفؤاد، وفي ذوانه رفته، ورقته مفتاح المكاشفة، كما أن قساوته سبب الحجاب، ومهما نقصر دم القلب ضاق مسلك العدو، فلا محاربة العروق الممتلئة بالشهوات
- وذكر عشر فوائد أخرى للجوع هي:
- ١- صماء القلب وإيقاد القريحة وإنفاذ البصيرة
  - ٢- رقة القلب وصفائه الذي به يتهيأ لإدراك لذة المثارة والتأثر بالذكر
  - ٣- الانكسار والذل، وزوال البطر، والفرح، والأشر الذي هو مبدأ الطفيان والغفلة عن الله
  - ٤- أن لا ينسى بلاء الله وعذابه، ولا ينسى أهل البلاء.
  - ٥- كسر شهوات المعاصي كلها، والاستيلاء على النفس الأمارة
- ٦- دفع النوم ودوام السهر.
- ٧- تيسير المواظبة على العبادة.
- ٨- يستفيد من قلة الأكل صحة البدن، ودفع الأمراض
- ٩- خفة المؤونة هلل من تعود قلة الأكل كفاءه من المال قدر سير
- ١٠- أن يتمكن من الإيثار والصدقة بما فضل من الأطعمة على اليتامى والمساكين<sup>(٥٣)</sup>.
- وابن عربي بالرغم من أنه يعتبر أن الجوع أحد أركان المحاهدة، التزاماً بالمنهج الصوفي إلا أنه يعود فيذكر:
- أن الجوع المطلوب في الطريق هو للسالكين، جوع اختيار لتقليل فضول الطبع، ولطلب السكون عن الحركة إلى الحاجة، فإن علا فطلب الصفة الصمدية، وحده عندنا صوم يوم، فإن زاد إلى السهر، هذا هو الجوع المشروع الاختياري، وما لنا طريق إلى الله إلا على الوجه المشروع، ولولا أن الله جعل هذا حد المصلحة في عموم خلقه، لما وقته إلى هذا القدر، فلا يكون الإنسان في الريادة عليه أعلم بمصالح الجوع في العبد من ربه، هذا غاية سوء الأدب. فينبغي للمصالح

السالك ألا يزيد على الحد المشروع فيكون متبعا، فإن ترك العمل بالاتباع أعظم أجرا من العمل بالابتداع، فإن بالاتباع بحكم الأصل...

ثم يبين المعنى المراد للأحاديث التي يستدل بها البعض على الجوع قاتلا؛ ولما قال صلى الله عليه وسلم: «إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم، فسدوا محاربه بالجوع والعطش»<sup>(٥٦)</sup>، لم يختلف أحد من العلماء ولا من أهل الله أنه أراد الصوم، والتقليل من الطعام في السحور المسنون من واصل، وفي الإفطار لمن أظطر، فإنه قال صلى الله عليه وسلم: «بحسب ابن آدم ثقيمات يقمن صليبه»<sup>(٥٧)</sup> فلا يتعدى المريد الحد الذي سنه من شرع الطريق إلى الله به

فلا تجع من غير صوم فإنه غير طريق مشروعة..... ولا تلحق بأهل الغلط من أهل هذا الطريق الذين يحوعون تلامذتهم من غير صوم، أو يصومونهم ثم يطعمونهم قبل غروب الشمس، ذلك غلط منهم، وجهل بطريق الله تعالى، وإن كانوا يقصدون بذلك مخالفة النفس فما هذا موضعه، وإنما ينبغي أن يخالفوها في تعيين المأكول على حد مخصوص، ووجه معين

وميزان مستقيم يعرفه أهل الله أما جوع الأكابر فجوع اضطرار، فإن الذي ينتجه الجوع قد حصل لهم ملكة لا تزول عنهم في حال جوع ولا شبع، فلم يبق إلا التقليل، ولكن من الحلال إما للنشاط في الطاعات، وإما لخمة الحساب<sup>(٥٨)</sup>

وهكذا يؤكد ابن عربي على عدة حقائق خاصة بالجوع:

أ- أنه بالنسبة للسالكين أهل الطريق جوع اختيار، وأنه ليس مطلوب بذاته أو لنفسه، وإنما لما يحدثه في النفس والقلب من صفاء ورقة وضياء؛ ولذلك يقول<sup>(٥٩)</sup> إن الجوع ليس مطلوبا لك حتى تستغنى بالشبع عنه، ولكن إن كان الجوع إذا قام بك أعطاك من الصفاء والرقّة واللطافة والتحقق بالعبودية ولافتقار ما يعطيه حقيقته، فأنت طالب له، غير مستغن عنه، فإن أعطاك الشبع ما أعطاك الجوع من كمل ما ذكرناه، فقد استغيت بالشبع عن الجوع؛ إذ الجوع ليس مطلوبا لنفسه، وإنما هو مطلوب لما ذكرناه، فإذا وجدنا ذلك في ضده، فلا حاجة لنا به؛ إذ الطبع يردّه، كما أن الطبع يوحدّه، ولذلك كان رسول الله ﷺ



يتموذج من الجوع ويقول: إنه ينس  
النضجيع<sup>(٥٧)</sup>، وذلك لأنه وإن أعطى ما  
ذكرناه ولكن لا يقطع أن يكون اقتضاه  
ذلك إلى الله. بل قد يكون لعير الله، فلذا  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه:  
«إنه ينس النضجيع»<sup>(٥٨)</sup>

الجوع ينس ضجيع العبد جاء به  
لفظ النبي فلا ترشح به رأسا  
قد أدرك القوم في تعيينه غلط  
ولم يقيموا له وزنا وقسماسا  
من قال ما الجوع لم يعرف حقيقة  
وقد أضل بما قد قاله الناميا  
جوع العوائد محمود ولست أرى  
فيما أراه من استعماله بأسيا  
جوع الطبيعة مذموم وليس يرى  
فيه المحقق بالرحمن إناسا<sup>(٥٩)</sup>

ب- أن الجوع لا يكون إلا عن  
صيام، أي لابد أن يكون مقصودا به  
العبادة عن طريق الصوم، فإن هذا هو  
الوجه المشروع للجوع

ج- ألا يكون هذا الجوع المقصود  
للعبادة مؤديا إلى هلاك الشخص الذي  
يقوم بهذا النوع من أنواع الرياضة الروحية  
أو إلحاق الضرر به في بدنه، حتى لا يفتر  
عن العبادة وممارسة أنواع أخرى من  
الطاعات<sup>(٦٠)</sup>

د- أن الجوع له حد ومقدار. وهو  
الجوع المحقق بخلاف الجوع المتخيل فما  
وقعت الاستمادة النبوية إلا من الجوع  
المحقق فإنه يكون به الإنسان - كما  
يقول ابن عريى - عاصيا للشرع طالما  
لنفسه إذا كان اختيارا. ولهذا كان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحوج  
قط إلا اضطرارا. وهو حال العلماء بالله  
لأنهم من صفتهم العدل<sup>(٦١)</sup>.

وهكذا نلاحظ أن ابن عريى لم  
يتوقف عند الجوع كشرط ضرورى من  
شروط الطريق كما قرره أملاقه، بل  
نظر إلى الجوع كوسيلة لها فوائد  
ومختارها الصحية والفكرية، ولها  
ممارسة خاصة من خلال نسبتها<sup>(٦٢)</sup>.

وارتباط الجوع بالزهد والتصوف  
يرجع إلى عهد مبكر في الحياة الروحية  
في الإسلام، فعباد الشام قد عرفوا باسم  
الجوعية. يقول الكلاباذى. وأهل الشام  
سموهم "جوعية" لأنهم إنما ينالون من  
الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة،  
كما قال النبي صلى الله عليه وسلم:  
«بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه»<sup>(٦٣)</sup>.

وكان أول من دعا إلى الجوع في  
الشام كعب الأحمار<sup>(٦٤)</sup> وربطه سور القلب

وضيائه، ونور الحكمة مما يعنى صلاته  
بما يعرف فيما بعد بالملوب الأبيض

قال كعب: إني لأجد نعت قوم  
يكونون في هذه الأمة بمنزلة الرهائية،  
قلوبهم على سور، تطلق السننهم نور  
الحكمة، تعجب الملائكة من اجتهادهم  
واتصالهم بحبة الله، قيل من هم؟ قال:  
قوم جوعوا أنفسهم لله وظمؤوها، ينادى  
يوم القيامة، ألا ليقيم أهل الجوع والظمأ،  
فيلتقطون من بين الصفوف فيؤتى بهم إلى  
مائدة مصوبة لم تر العيون ولم تسمع  
الأذان بمثلها، فيجلسون عليها والناس في  
الحساب<sup>(٥)</sup>

وقال كعب أيضا: قال موسى عليه  
السلام: «إني لأجد في الأنواح صفة قوم  
على قلوبهم من النور مثل الجبال الرواسي  
نكاد الحبال والرمال أن تخثر لهم سجدا من  
النور، فسأل ربه وقال: اجعلهم من أمتي،  
قال الله: يا موسى، إني اخترت أمة محمد  
وجعلتهم أمة الهدى، وهؤلاء طوائف من  
أمتي، قال: يا رب فيما بلغوا هؤلاء، حتى  
أمر بنى إسرائيل يعملوا مثل عملهم وأبلغ  
نعمتهم. قال يا موسى إن الأنبياء كانوا  
أن يعجزوا عما أعطيت أمة محمد، يا  
موسى بلغوا أنهم تركوا الطعام الذي

أحللت لهم رغبة فيما عندي، وكان  
عيشهم في الدنيا الملق من الحبز، والخلق  
من الثياب، أيسوا من الدنيا، وأيست الدنيا  
منهم، أقربهم مني وأحبهم إلي أشدهم  
جوعا وأشدهم عطشا، يا موسى لم يتقرب  
أحد إلى بشيء أفضل من كعب عطشت  
وجاعته، يا موسى ليس للجوع عندي ثواب  
إلا الجنة، يا موسى اصبر وتوكل علي،  
فهو أشرف العمل عندي، يا موسى من جاع  
وعطش في الدنيا من خشيتي، شبع وروى  
في الآخرة، يا موسى قل لبنى إسرائيل  
يتقربون إلى بذوب الشحوم واللحوم في  
الدنيا، بقللة الطعام فإنها أحب الأشياء  
إلي، يا موسى طوبى لمن صحبهم وصحبوه  
أقربهم مني، وأبغض الناس إلى من أبغض  
جائعا عريانا من مخافتى»<sup>(٦)</sup>.

ثم يأتي بعد ذلك أبو سليمان الداراني  
(المتوفى سنة ٢١٥هـ) فريط أيضا الجوع  
بالقلب وصمائه ونقائه ورقته حيث قال: إذا  
جاع القلب وعطش صفا ورق، وإذا شبع  
وروى عني<sup>(٧)</sup>

وقال، مفتاح الآخرة الجوع، ومفتاح  
الدنيا الشبع، وأصل كل خير في الدنيا  
والآخرة الخوف من الله تعالى<sup>(٨)</sup>  
وبعد ذلك بقليل يأتي حاتم الأصم

الرمال<sup>(٧١)</sup>

وقد ذكر الطوسي آداب الصوفية في اللباس قائلا: وآداب الفقراء في اللباس أن يكونوا مع الوقت، إذا وجدوا الصوف أو السد أو المرقعة لبسوا، وإذا وحدوا غير ذلك لبسوا، والفقير الصادق أيّس ما لبس يحسن عليه، ويكون عليه في جميع ما يلبس الجلالة والمهابة، ولا يتكلف ولا يختار، وإذا كان عليه فضل يواسي من ليس معه، ويؤثر على نفسه إخوانه بإسقاط رؤية الإيثار، ويكون الخلقان كحب إليه من الجديد، ويتبرم بالثياب الكثيرة الجيدة، ويضن بالخرىقات الخلق القليلة، ويتكلف للنظافة والطهارة<sup>(٧٢)</sup>

ويرى الصوفية أن الاقتصاد على الأدون من الثياب والخلقان والمرقعات أفضل، لقول النبي ﷺ: «ما قل وكفى خير مما كثر وألهى»<sup>(٧٣)</sup>، ولأنه من الدنيا التي حلالها حساب، وحرامها عقاب، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «من ترك ثوب جمال وهو قادر على لبسه كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة»<sup>(٧٤)</sup>.

ويختارون لبس المرقعات لمعان منها؛ أنها أقل مثونة، وأقل تخرقا، وأبقى على صاحبها، وأقرب إلى التواضع، وأصبر

ت ٢٣٧ هـ ليمرف الموت الأبيض بالجوع.

ويبقى رأى ابن عربي في الجوع هو الجدير بالصحة والاعتبار خاصة وأنه اعتمد على الدلائل الشرعية الصحيحة والواضحة

فهو اعتبر أن الجوع لأهل الطريق اختياري، وأنه لا يكون إلا عن صيام، ولا يكون مؤديا إلى الهلاك وأن له حداً ومقدراً، وهو وسيلة لها فوائدها ومضارها - الموت الأخضر:

يعرف الصوفية الموت الأخضر بلبس المرقع من الخرق الملقاة التي لا قيمة لها<sup>(٧٥)</sup>، وآدابهم في اللباس متفاوتة: فقله أجمعوا على إباحة لبس سائر الأنواع من الثياب، إلا ما حرمت الشريعة لبسه على الرجال وهو لبس الحرير<sup>(٧٦)</sup>

حكى عن أبي سليمان الدارني - رحمه الله تعالى - أنه لبس قميصا أبيض، يعى غسيلا، فقال له أحمد: لو لبست قميصا أجود من هذا، أو كما قال؛ فقال له: يا أحمد، ليت قلبي في القلوب مثل قميصي في الثياب

ويقال إن أبا حفص النيسابوري، - رحمه الله - كان يلبس قميصا خزا، وثيابا فاخرة، وكان له بيت فرش فيه

على الكبد ، وتدفع الحر والقر ، ولا مطمع فيها لأحد من أهل الشر ، وتمتع من المساء والكبر<sup>(٧٥)</sup> .

وآدابهم في المرقعات معانية الشهرة منها ، فلا يضيع أكثر أوقاته بالاشتغال فيها ، وتلميق بعضها إلى بعض ، والتجاوز في ترتيبها . فإن ذلك يحصل تمويت الوقت بلا هاتدة دينية ولا دنيوية ، وكان بعض المشايخ إذا رأوا الفقير تجاوز في ترتيب مرقعته ولباسه ازدروه ، حتى قال بعضهم : لما فقدوا الفائدة من بواطنهم اشتغلوا بالطواهر وتزينوها ، ورأى النبي صلى الله عليه وسلم على بعض الوفود ثياباً رثة : فقال : ألك مال ؟ قال : نعم ، قال : فغير عليك ، قال : فيستحب في ذلك التوسط<sup>(٧٦)</sup> .

وذكر الطوسي أن جماعة دخلوا على بشر بن الحارث رحمه الله تعالى وعليهم المرقعات ، فقال لهم بشر : يا قوم اتقوا الله ولا تطهروا هذا الزي ، فإنكم تعرفون به وتكرمون له ، فسكتوا كلهم ، فقام شاب من بينهم فقال : الحمد لله الذي جعلنا ممن يعرف به ويكرم له ، والله لنظهرن هذا الزي حتى يكون الدين كله لله ، فقال له بشر : أحسنت يا غلام ، مثلك

من ليس المرقعة<sup>(٧٨)</sup> .

وابن عربي لم يشجع ظاهرة المرقعات وإنما حصرها بأهل الله في موتاتهم الأربع<sup>(٧٩)</sup> .

فإذا قنع الصوفي بلبس المرقع ، واقتصر على ما يستر العورة وتصح فيه الصلاة فقد مسات المسوت الأحصر ، لا خضار عيه بالقماعة ، ونضارة وجهه بنضرة الجمال الداعي الذي حيى به ، واستغنى عن التحمل العارض كما قيل :  
إذا المرء لم يلبس من اللؤم عرضه  
فكل رداء يرتديه جميل  
وهو المشار إليه بقولهم .

ومما يحل في الإلحاح لا ريبه لتقيصة  
يتم حسنا حيث ماء الحسن قاصر  
فأما إن كان الجمال موفرا  
لحسبك لم يحتج إلى أن يكثر  
ولما رأى الإمام الشافعي رحمه الله وعليه ثوب حلق لا قيمة له ، فعاب عليه من عاب ، فأشار إلى أن تحقق النفس بجمالها الذاتي ، منشدا :

لئن كان ثوب فوق قيمته الفاس  
على فيه نفس لا تقاومها نفس  
فتؤيك شمس تحت أنواره دجى  
وثوب ليل تحت ظلمته الشمس<sup>(٨٠)</sup>  
وإنما سمي ليس المرقعات موبا أحضر



الأهداف، دون اللجوء إلى لبس المرقعات  
فلا شك أنه يكون أفضل

ويعتبر الصوفية أنه بهاتين الموتيتين -  
الأخضر والأبيض - تكتمل المرؤة.

قال علي - كرم الله وجهه - هي  
وصيته لآلته الحسين - رضى الله عنهما -  
واعلم يا بنى أنه لا يكمل المرء مروعته  
حتى لا يبالى أى طعاميه أكل ولا أى  
لباسيه لبس

ولقد أحسن من قال

توهم الحاحل الفرور من سفه  
أن الفضيلة فى الإثراء للرجل  
وفكن أن لباس المسرء ينقصه

إذا غلبنا المرء عرياسا من الحلل  
ومما أدرى لتعاميسه وفرتسه  
بأن حلية أهل الفضل فى العقل<sup>(٨٢)</sup>

- الموت الأسود:

هو احتمال أذى الخلق، فإذا تحقق  
السالك بالمقام الذى يصير فيه بحيث لا  
يجد فى نفسه حرجا مما يناله من أذى  
الخلق، وسبهم، وشتهم، وغير ذلك، فقد  
مات الموت الأسود، ويحيا بالإمداد من  
حصرة الجواد، لأنه يصير ممن قد شاهد  
النعم الباطنة عن غيره حين صارت فى  
حقه ظاهرة، لا يرى صدور الكل إلا من

لأن حالته - كما يرى أن عربى - حالة  
الأرض فى اختلاف النبات فيه والأرهار،  
فأشبه اختلاف الرقاق<sup>(٨١)</sup>.

وهناك من يرى أن وجه الشبه بين  
المرقعات والنباتات الخضراء بممكن أن  
يتمثل فى أن كلا منهما يعد رمزا للحياة،  
فالنباتات الخضراء تعد رمزا للحياة غير  
المبطورة للأرض، كما أن المرقعات تعد  
رمزا للحياة الباطنية للصوفى.

وهذه الحياة الباطنية أو الروحية  
للسوفى إنما تكون عن طريق إماتة  
شهواته التى من مظاهرها لبس  
المرقعات<sup>(٨٣)</sup>

وواضح أن الصوفية لا يحرمون أى نوع  
من أنواع الثياب إلا ما حرّمته الشريعة،  
وأهم يؤكدون على طهارة وبطافة  
الثياب، وعدم التكلف ومجانبة الشهرة،  
ويهدفون بلبس المرقعات، التواضع،  
والزهد فى الدنيا، ومجاهدة النفس،  
وعدم الاستعلاء على البشر، والاشتغال  
بالباطن وتزيينه، وعدم الالتفات إلى  
الظاهر.

وإذا كانوا هم يؤكدون على إباحة  
جميع أنواع اللباس المشروعة، فإنه يمكن  
القول بأنه إذا توافرت هذه الغايات وتلك



محبوبة، كما قال القائل:

وقف الهوى بسى حيث أنت فليس لى  
متأخر عنه ولا متقدم  
أجد الملامة فى هواك لذينة  
حبا لذكرك فليسمى النوم  
أشبهت أعدائى فصرت أحبهم  
إذ كان حظى منك حظى منهم  
وأهنتنى فأهنت نفسى عامدا  
ما من يهون عليك ممن يكرم<sup>(٨٨)</sup>

وكان الشيخ نجم الدين البكرى  
رضى الله عنه يقول: من أعظم أحلاق  
المريد التحمل لأذى الناس، وكظم غيظه  
ما استطاع، فإن كل من لم يحمل كظم  
الغيظ، فلا بد من وقوعه فى كثر  
الاعتدار<sup>(٨٩)</sup>

وذكر المحاسبى أن علامة حسن  
الحلق: احتمال الأذى فى ذات الله،  
وكظم الغيظ، وكثرة الموافقة لأهل  
الحق على الحق، والمغفرة، والتجافى عن  
الردة<sup>(٩٠)</sup>

ويلعل ابن عربى تسمية تحمل أذى  
العشر بالموت الأسود؛ لأن فيه غم النفس،  
والغم ظلمة النفس، والظلمة تشبه فى  
الألوان السوداء<sup>(٩١)</sup>

إن الإنسان حينما يتحمل الأذى يشعر  
بالحزن والغم، والحزن فيه كآبة يمكن

التعبير عنها بظلمة النفس، ولما كانت  
الظلمة توافق السواد، لذلك يمكن التعبير  
عن تحمل الأذى، وما يحدث عنه من حزن  
وغم بالموت الأسود<sup>(٨٨)</sup>

- الموت الأحمر:

عرشه البعض بأنه مخالفة النفس،  
وهى العارة التى ذكرها حاتم الأصم،  
وابن عربى.

وهناك من عرفه بمخالفة الهوى<sup>(٩٢)</sup>

لذلك يقول الإمام الشعرانى: ومن  
شبه أن المريد مخالفة هوى نفسه، فلا  
يوافقها قط فيما تهواه، وقد أجمع الأشياخ  
على أن رأس مال المريد مخالفة نفسه،  
ومن أطلق عنان نفسه فيما تهواه فقد  
أهلكها

وكان أبو حمص - رحمه الله -  
يقول: من لم يستهم نفسه على دوام  
الحالات، ولم يخالفها فى جميع شهواتها،  
ولم يجرها إلى مكروهاها فى سائر  
الأوقات، فهو معذور فى سائر الحالات.

وكان أبو بكر الطهستانى يقول:  
أعظم حجاب بينك وبين ربك موافقة  
نفسك<sup>(٩٣)</sup>.

وهو ضرب من ضروب المجاهدة، ومن  
شأن المريد مجاهدة نفسه دائما فى ترك



بهذه من موت الصلابة، وبمعرفة من

موت الجهل، كما قيل.

وفي الجهل قتل الموت موت لأهله

وأجسادهم قبل القبور قبور

وكرر امرئ لم يحيى ما تعلم قلبه

فليس له بعد الممات نشور

وقالوا:

ليس من مات فاستراح نميت

إنما الميت ميت الأحياء

وقالوا:

لم يميت مودة الوفاة ولكن

مات من كل صالح وحميد<sup>(٩٢)</sup>.

وسمى ذلك الموت بالموت الأحمر، لأنه

شبيهه بجمرة الدم، فإن من خالف هواه

فقد دبح نفسه<sup>(٩٣)</sup>.

وهذا الموت - كما يذكر

الكشاني - حاصم باقى المواتات كلها،

لأنها لا تتحقق بدونه، وإليه الإشارة بقوله

صلى الله عليه وسلم لما كان يرجع من

قتال الكفار: «رجعنا من الجهاد الأصغر

إلى الجهاد الأكبر، قالوا يا رسول الله، وما

الجهاد الأكبر؟ قال: مخالفة النفس»<sup>(٩٤)</sup>.

وفي حديث آخر: «المجاهد من جاهد

نفسه»<sup>(٩٥)</sup>. فمن مات عن هواه فقد رجا

أ.د/ أحمد على عجيبة

- (١) شاعر جاهلي اشتهر بتسميته إلى أمه حيث لم يعرف اسم أبيه ( الزركلي: الأعلام ج٤ ص٢٢٠).
- (٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب/ المساجد ومواضع الصلاة / باب / نهى عن أكل ثوما أو بصلا(٨٧٩)، والنسائي في مسنده / كتاب / المساجد / باب / من يخرج من المسجد(٧٠١)، وابن ماجه في مسنده / كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها / باب / من أكل الثوم فلا يقرين لمسجد(١٠٠٤)، كتاب / الألفية / باب / أكل الثوم والبصل(٢٢٥٤)، وأحمد في مسنده (٨٥، ١٨١، ٢٢٣).
- (٣) لسان العرب (مادة موت) ص٤٩٢ ط دار المعارف.
- (٤) د/ إبراهيم محمد تركي فلسفة الموت عند الصوفية ص ١٥١ ط دار الوفاء لنديا لطباعة و النشر مبس ٢٠٠٨ م الإسكسرية.
- (٥) الرمحشري: أساس البلاغة (مادة موت) ج٢ ص٤٠٤ الهيئة العامة لقصور الثقافة مبس ٢٠٠٢، القاهرة.
- (٦) العجلى الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ج٢ ص٥٣ ط صبيح سنة ١٣٦٨ هـ القاهرة.
- (٧) ابن القيم، مدارج السالكين ج٢ ص٢٤ تحقيق عماد عامر ط دار الحديث ط أولى سنة ١٩٩٦م القاهرة.
- (٨) الر عاب الأسمهانى المردات في عريب القرآن ص٤٧٦، ٤٧٧ تحقيق محمد كبلانى ط العجلى مبس (١٢٨١ هـ - ١٩٦١م، الفيروز آبادي. بصائر دوى التمهيد ج٢ ص٥٣٦، تحقيق عبد العليم الطحاوى ط المجلس الاعلى للشئون لاسلامية مبس ١٤١٢ هـ - ٢٠٩١م القاهرة).
- (٩) روه أبحاري / كتاب ، الدعوات / باب / ربنا نقول إدام (٥٨٢٧)، (٥٨٣٩)، (٥٨٤٩) / كتاب التوحيد / باب / السؤل بأسماء الله (٦٨٤٥)، ومبسم / كتاب / الذكر والدعاء / باب / ما يقول عند النوم (٤٨٨٦)، والترمذى / باب / الدعوات عن رسول الله (٢٣٣٩)، وأبو داود / كتاب/ الأدب / باب / ما يقول عند النوم (٤٣٩)، وابن ماجه / كتاب / الدعاء / باب / ما يدعو إذا شبه من النبي.
- (١٠) لسان العرب مادة (موت) ص٢٥٩.
- (١١) نفسه ص ٤٢٩٦.
- (١٢) ذكره أبو ميم الأسمهانى في خطبة الأولياء ٢/٣٠٤ ط دار الكتاب العربى - بيروت - ط الرابعة ١٤٠٥ هـ و ذكره ابن عساکر في تاريخ مدية دمشق ١٦/١٥٤ ط دار المکسر - بيروت ١٩٩٥م تحقيق محب الدين العمري، و ذكره ابن الحوزى في صفة الصوفية ٢/٢٢٣ ط دار المعرفة - بيروت - ط الثانية ١٣٩٩م / ١٩٧٩م تحقيق محمود فلاحورى ومحمود قلعه جى . و ذكره ابن الأثير في النهاية في عريب الأثر ٤/٣٦٩، وابن منظور في لسان العرب ص٢٩٦.
- (١٣) ذكره ابن الأثير في النهاية في عريب الأثر ٤/٣٦٩ ط المكتبة العلمية - بيروت - ١٣٩٩ هـ تحقيق عادل الراوى ومحمود الطناحى، و ذكره ابن منظور في لسان العرب ص٦٩٢.
- (١٤) النكشائى اصطلاحات الصوفية ص١٠٥، تحقيق: د/ عبد الخالق محمود، ط ثانية، دار المعارف مبس ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤م القاهرة.
- (١٥) الجرجاني: الترميزات ص ٢١١ ط الحلبي، القاهرة.
- (١٦) ر جع، الترميزات ص ١٥٩، اصطلاحات الصوفية ص ٥٤ أحمد لکمشحدوى النقشبندى جامع

الأصول في الأولياء ص ٩٣، د/وفيق العظم موسوعة مصطلحات السلفية ص ٧٧٣، ٧٧٢. ط: أولى مكتبة لبنان سنة ١٩٩٩م.

(١٧) اصطلاحات الصوفية ص ٦٨، جامع الأصول ص ١٠٥

(١٨) د / أبو إسماعيل؛ الملامية والصوفية وأهل المتوبة ص ٥٠ الجمعية للناسية المصرية ط الحبي سنة

١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م القاهرة، ضياء الدين السهروردي- آداب الميراث ص ٦١

(١٩) د/ عبد الله أنشادلي، التصوف الإسلامي في ميزان الكتاب والسنة المجلد الثالث ص ١٢ ط دار الهداية.

(٢٠) الإمام الفراءى إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٤١ دار الصابونى.

(٢١) أبو بكر محمد بن عمر الحكيم أنوار أصله من برمذ، وأقام سلع، له الكتب المشهورة في أنواع

الرياضات والمعاملات والأدب، العلمي، طبقات الصوفية ٥٢ ط دار الشعب سنة ١٣٨ هـ القاهرة:

(٢٢) أبو بكر محمد بن موسى الواسطي وأصله من قرطبة، من قديماء أصحاب الجند، وأبي النعمان

نوری و هو من علماء مہدیج لقوم، ہم بتکم احد فی امہ ول ٲتحصوف مشہد تکلم ہو، وکس مال

بالأصول وعلوم الظاهر، مات بدمرو بعد العشرين وثلاثمائة من الهجرة النبوية (المراجع السابق ص ٧٢).

(٢٣) هو الخبيب صبياء ليدى السهروردى داد المرسيين ص ٥٩ ٦٠ تحقيق فهم محمد شلتوت دار الوطن

العربي - القاهرة

(٢٤) نفس المصدر، ص ٥٢.

(٢٥) بو الحسن المورى اسمه أحمد بن محمد بن عبد الله المولود في غنمشا حر سبائي لأصل يعرف بابن البعوي

كان من أجل مشايخ القوم وعملائهم، لم يكرر في وقته أحسن طريقة منه، ولا اللطف كلاماً فهو،

سمیه تسعین وهائتین (طبقات الصوفية ص ۳۸)

(٢٦) أبو القاسم الجليلي بن محمد الحزاز، أصله من نهاوند، ومولده ومسنوه بالعراق، كان فقيهاً تفتيه على

أبي ثور، وكان يقطن في حلقته، توفي سنة سبع وتسعين ومائتين (نص المصدر ص ٣٦)

(٢٧) أبو بكر محمد الكلّاباذي التعرف لذهب أهل التصوف ص ٢٤، ٢٥. تحقيق: محمد أمين السويدي، ط ١.

ثاني، مكتبة انكليات الأزهرية سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م القاهرة

(٢٨) آداب المرييين ص ٤٥

٢٩) أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء - ج٢، ص ١٠٥، ١٠٦ ط دار التراث - ط خامسة سنة ١٤٠٧ هـ

- ٩٨٧ م - القاهرة

(٣٠) نفس المصنف ج ٢ ص ١١٤

(٣١) د / کامن مصطفیٰ الشیبی: الصلہ بین التصوف والتشیع ص ٢٧٨، دار الاندلس.

(٣٢) د/ علي سامي النشار، *نشأة الفكر الملتصق في الإسلام* ج ٢، ص ٢٢٠، ط ١، دار المعرفة.

القصة.

(٢٢) الكشاف: اصطلاحات الصوفية، ص ١٠٥، لطائف الإبراهيم هي إشارات أهل الإلهام ص ٤٣٨، تحقيق.

الدكتور / عاصم إبراهيم الكيال، ط.أولى، دار الكتب العلمية سنة ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ بيروت

(٢٤) الإمام الألوسي روح المعاني ج ١ ص ٢٦١ ط دار التراث - القاهرة.

(٢٥) اصطلاحات الصوفية ص ١٠٦.

(٢٦) روح المعاني ج ٨ ص ١٨٨

(٢٧) حاتم الأصم أبو عبد الرحمن حاتم الأصم من أهل بلخ، كان أحد من عرف بالزهد، واشتهر بالورع، توفي سنة سبع وثلاثين ومائتين (انظر في رحمته طبقات الصوفية ص ٢٢، حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٢، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢٤١، مكتبة الحاسب - القاهرة، أبو حفص المصري طبقات الأولياء ص ١٤٥ تحقيق مصطفى عبد القادر عطاء، ط أول، دار الكتب العلمية سنة ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م بيروت.

(٢٨) طبقات الصوفية ص ٢٢، ٢٣، حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٨

(٢٩) د/ سمعان الحكيم- المعجم الصوفي ص ١٠٢ ط أول، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م - بيروت.

(٣٠) ابن عربي الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٥٨، دار صادر - بيروت.

(٣١) نفس المصنوع ج ٢ ص ٢٥٢

(٣٢) اصطلاحات الصوفية ص ١٠٦، لطائف لإعلام في إشارات أهل الألبام ص ٤٣٩، التعريفات ص ١٢٠، راجع أيضا جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم ص ١٠٠ موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ص ٩٥٣

(٣٣) الفتوحات المكية ج ٢ ص ١٨٧

(٣٤) الإمام عبد الوهاب الشاذلي الأنوار القدسية في معرفة قواعده الصوفية ج ١ ص ٥٦، تحقيق صه عبد لائق سرور، السيد محمد عبد المتناهي، الناشر: مكتبة المعارف، بيروت، راجع أيضا إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٧٦

(٣٥) إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٧٧، ٧٦

(٣٦) أبو القاسم القشيري عبد الكريم بن هور بن عبد الملك نيسابوري، أحد أئمة الإسلام ولد في ربيع الأول سنة ست وسبعين وثلاثمائة، كان فقيهاً نازعاً أصولياً، محققاً، متكلماً، محدثاً، له عدة مصنفات أشهرها: الرسالة القشيرية، ولطائف الإشارات وغيرها توفي سنة خمس وستين وأربعمائة (راجع: المعسكي، طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٥٢ - ١٦٢، تحقيق: محمد محمود الطنجي، وآخرين، ط دار إحياء الكتب العربية، والخطيب لبند دي تاريخ بغداد ج ١١ ص ٨٢

(٣٧) الأنوار القدسية في معرفة قواعده الصوفية ص ٥٥

(٣٨) أبو محمد سهل بن عبد التستري، أحد أئمة القوم وعلمائهم والمتكلمين في علوم الرياضيات، توفي سنة ثلاث وثمانين ومائتين، وقبل سنة ثلاث وتسعين (راجع طبقات الصوفية ص ٤٨، حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٩٨ - ٢٢٢، طبقات الأولياء ص ١٨٤

(٣٩) الأنوار القدسية ص ٥٦، ٥٧

(٤٠) أبو ركريا يحيى بن معاذ السرازي، تكلم في علم الرجا وأحسن فيه مات سنة ثمان وخمسين ومائتين (راجع طبقات الصوفية ص ٢٦، حلية الأولياء ج ١٠ ص ٥٢، طبقات الأولياء ص ٢٢٧.



(٥١) آداب المريدين ص ٩٩

(٥٢) حلية الأولياء ج ١ ص ٦٧، طبقات الصوفية ص ٢٧، راجع ايضا أقوال وآداب لرهاد والمتصوفة في الجوع في كتاب، للمصنف بطوموسي، تحقيق د/ محمد لحليم محمود، طه عبد الباقي سرور ط دار الكتاب الحديثه سنة ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م - القاهرة، إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٨٢

(٥٣) إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٧٦، ٨٤ - ٨٨

(٥٤) قال العراقي: متفق عليه من حديث صمية دون قوله (فصيقوا معديه بالحرق والبطش) هاشم كتاب الإحياء ج ١ ص ٢٢٢، روى البحاري/ كتاب/ لا تمكأه/ باب/ ردة المرأة زوجها في اعتكافه، وكتاب/ بدء الحلق/ باب/ صفة إيليس، ومسلم/ كتاب/ السلام/ باب/ بيان أنه يستحب لمن رثى حاليا بمرأة وكانت زوجته

(٥٥) أخرجه المزملي/ كتاب/ لرهاد عن رسول الله/ باب/ ما جاء في كراهية الأكل (٢٣٠٢)، وابن ماجه/ كتاب/ الأكل/ باب/ الاقتصاص في الأكل وكراهية السقيع (٢٣٤٠)، وأحمد في مسنده من حديث لقناد بن معد كريب الكندي (١٦٥٥٦)

(٥٦) الصوفاة الحكية ج ٢ ص ١٨٧ - ١٨٨

(٥٧) أخرجه اسمائيل/ كتاب/ لاستمادة، باب الاستمادة من الجوع (٥٢٧٢، ٥٢٧٤)، وأبو داود/ كتاب/ الصلاة/ باب/ هي الاستمادة (١٢٢٣)، وابن ماجه/ كتاب/ الأكل/ باب/ تعود من الجوع (٢٢٤٥)

(٥٨) الصوفاة الحكية ج ٢ ص ٦٥٨

(٥٩) نفس المصدر ج ٢ ص ١٨٨

(٦٠) فلسفة الموت عند الصوفية ص ١٨٩

(٦١) الصوفاة الحكية ج ٢ ص ٦٥٨

(٦٢) المعجم الصوفي ص ٢٥٥

(٦٣) تعرف لذهب أهل التصوف ص ٢٩، ٢٠

(٦٤) كتب ابن مائع الحميري اليماني العلامة الحبير الذي كان يهوديا فأسلم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة من اليمن في أيام عمر بن الخطاب رضى الله عنه، حدث عن بعض الصحابة، توفي بحمص داهب للخرو هي أواخر خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه، راجع ابن الحوزي: صفة الصوفية ج ٢ ص ٢٠٢، تحقيق محمود هاشور، د/ محمد رواش قلعة جى، دار المعرفة سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م سرور

(٦٥) حلية الأولياء ج ٥ ص ٢٨١، ٢٨٢

(٦٦) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٨، ٢٨٩

(٦٧) طبقات الصوفية ص ٢٠، حلية الأولياء ج ٩ ص ٢٦٦

(٦٨) حلية الأولياء ج ٩ ص ٢٥٩

(٦٩) راجع اصطلاحات الصوفية ص ١٠٦ لطائف لإعلام في إشارات أهل الإلهام ص ٤٣٩، التذنهات ص ٢١١

- (٧٠) آداب المريدين ص ٢٦
- (٧١) التلمع ص ٢٤٨، ٢٤٩
- (٧٢) نفس المصدر ص ٢٤٩
- (٧٣) مسند الإمام أحمد ح ١٩٧ ص (٢١٧٦٩)، صحيح ابن حبان ج ٢ ص ١٦٢، ج ٤ ص ١٢٢، والمستدرک علی الصحیحین ج ٢ ص ٤٨٢ (٢٦٦٧)
- (٧٤) المعجم الكبير ج ٢ ص ١٨٩
- (٧٥) آداب المريدين ص ٢٧
- (٧٦) مسند إسماعيل، باب ما جاء في الإحسان والتمو ج ٤ ص ٢٦٤ (٢٠٠١)
- (٧٧) آداب المريدين ص ١٢٥
- (٧٨) التلمع ص ٢٤٨
- (٧٩) الفتوحات ج ١ ص ٢٥٨، ج ٢ ص ١٨٧، راجع المعجم الصوفي ص ٧١٩
- (٨٠) راجع اصطلاحات الصوفية ص ١٠٦، ١٠٧، لطائف الإعلام ص ٤٢٩
- (٨١) الفتوحات المكية ج ١ ص ٢٥٨
- (٨٢) فلسفة الموت عند الصوفية ص ١٩٠، ١٩١
- (٨٢) لطائف الإعلام ص ٤٢٩، ٤٤٠.
- (٨٤) نفس المصدر ص ٤٤٠، راجع أيضا اصطلاحات الصوفية ص ٢١١
- (٨٥) الألو ر القلمية في معرفة قواعد صوفية ج ١ ص ١٤٢
- (٨٦) لمحاسين، آداب لقوس ص ١٤٧، تحقيق، مجدي فتحي السيد ط ١٩٩١ - القاهرة سنة ١٩٩١م.
- (٨٧) الصوحات المكية ج ١ ص ٢٥٨
- (٨٨) فلسفة الموت عند الصوفية ص ١٩٢
- (٨٩) لطائف الإعلام ص ٤٤٠
- (٩٠) الألو ر القلمية في معرفة قواعد الصوفية ج ١ ص ٥٩.
- (٩١) نفس المصدر ج ١ ص ٨٠
- (٩٢) الصوحات المكية ج ١ ص ٢٥٨
- (٩٢) ذكره الريس في تهريج الأحاديث والآثار ٢/٣٩٥، وقال قلت غريب جدا وذكره الثعلبي في معجم من غير سند ط ١٩٤٤ هـ تحقيق عبد الله السعد. وذكره العبدوني في كشف الحقائق ١/٥١٢، ٥١٣، وقال قال الحافظ ابن حجر في تهذيب القوس هو مشهور على الألسنة وهو من كلام إبراهيم بن عيلة انتهى
- وأقول: الحديث في الإحياء قال العراقي روه أبيه في مسند ضعيف عن جابر بن عبد الله الحطيب في تهذيبه عن جابر بن عبد الله بن جابر قال صلى الله عليه وسلم من غرأ فقال عليه الصلاة والسلام قد هم من خير مقدم وقدم من جهاد الأسير في جهاد الأكبر قالوا وما جهاد الأكبر قال معاوية السدي هو انتهي؟
- وأشهر على الألسنة رجعت من جهاد الأسير إلى الأكبر دون بقيه فيه اقتصر انتهى ط مؤسسة الرسالة



بيروت ط الرابعة ١٤٠٥هـ - تحقيق أحمد القلاش. وذكره ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم ١٩٦/١ وقال ويروى هذا مرفوعاً من حديث جابر بإسناد ضعيف ولم يلقه في دعوى من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر قالوا وما الجهاد الأكبر قال محاهدة أعداء الله ط مؤسسة الرسالة - بيروت - ط السابعة ١٤١٧هـ - تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باحس

(٩٤) أخرجه ابن حبان في صحيحه باب فصل الجهاد - ذكره نقطاع لأعمال من أموتى وبقاء ممن المراض إلى يوم القيمة مع أمه من عذاب القبر ج ١٠ ص ٤٨٤ ط مؤسسة الرسالة - بيروت - ط الثانية ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م - تحقيق شعيب الأرنؤوط، وترجمته في مسنده كتاب مسائل الجهاد - باب ما جاء في فصل من مات مريضاً، وقال قال أبو عيسى وفي باب من عصى من عامر وخامر وحديث فضانه حديث حسن صحيح ج ٤ ص ١٦٥ ط دار إحياء التراث - بيروت - تحقيق أحمد شكري، وأحمد في مسنده ٢٠/٦ ط مؤسسة قرطبة بمصر يدو تاريخ.

(٩٥) لطائف الإعلام ص ٤٤١، ٤٤٠، اصطلاحات لصوفية ص ١٠٥، ١٠٦



## التأويل

ضوئه - أن نتحقق من صدق الصوفي أو عدم صدقه. علينا في هذا الصدد: إما أن نُصدق الصوفي فيما يقول ويفعل، أو لا نُصدق. على أنه لا يحق لنا أن نطالبه بإقامة "البرهان" و "الدليل" على ما يقول، وعلى ما يعاينه ويعاينه

لقد تجاوز الصوفي مرحلة البرهان (العقل)؛ ولهذا يقول أبو العلا عفيفي: "إن الصوفي أمر الصوفي بين شيئين إما أن يُصدقوا ما يُحبرهم به (الصوفي)، أو يُضربوا بكلامه عرض الحائط"<sup>(١)</sup>

ولما كانت نقطة انطلاق الصوفية هي "الحدس"، ترتب على ذلك عجز الصوفية جميعاً عن التعبير، تعبيراً حقيقياً، عن تحريرتهم الروحية لأن اللغة، فضلاً عن أنها وعاء الفكر، فإنها في واقع الأمر، إما أن تعتمد على المحسوسات مباشرة، وإما إن تستند، في نهاية المطاف، إلى أمور حسية. إن الصوفية جميعاً لا يعترفون بالحس والعقل كمصدرين وحيدين للمعرفة يمكن الاطمئنان إليهما، والاعتماد

مفهوم التجربة بالمعنى العلمي يختلف كل الاختلاف عن مفهوم "التجربة" في فضاء التصوف بوجه عام ذلكم أن التجارب في ميدان العلم من صفاتها أنها تعمم، وتكرر، لها من صمم "الموضوعية" حيث يتم بالضرورة التحقق من صدقها أو عدم صدقها. أما فيما يخص الحياة الروحية فإن التجربة تبدأ من "الفرد" وتنتهي عنده، لأنها شديدة الخصوصية، ومن ثم فإن من صفاتها الذاتية والأساسية أنها لا يمكن أن "تعمم" حيث يستحيل التحقق من صدقها أو عدم صدقها.

إن التجربة الصوفية، أو لنقل حالة الوجد التي يحياها الصوفي، لا تعتمد على حسي أو عقلي، بل على حدس خاص. إنها حالة شعورية حالصة من المحال نقلها إلى الآخر. لهذا لا يحق لأحد أن يحكم بالصدق أو الكذب على مثل هذه الحالات الشعورية الوجدانية، ولعل ذلك راجع إلى عدم وجود معيار أو مقياس يمكن - على



"الزواج الروحي" قلنا: هذا شعور جنسى مُقَنَّع... وإذا قال أبو اليزيد البسطامي: إنه رأى فى المنام أنه ضرب خيمته بجوار العرش، قلنا: هذا الرجل يهذى... وإذا ذكر الصوفية كلمة "الكح" أو "الخمر"، أو ما مثل ذلك، قلنا: هؤلاء قوم محرومون، استولى عليهم سلطان شهوة مكبوتة. وكذلك إذا تغنوا بحب "ليلى" و"سمدي"، وبجمال الثغر، وسواد الشعر، وامتشاق القوام، قلنا: قوم استغرقوا فى المادية ولذا نذها<sup>١</sup>

لهذا كثرت اتهامات الصوفية فى أقوالهم فى الحب الإلهى عن أحد طريقين ~~إمامهم~~ تأويل هذه الأقوال، أو إملاء تأويلها قصداً أو عن غير قصد<sup>٢</sup>

على ضوء ذلك فإن الصوفى لا غنى له عن لغة الرمز والإشارة، واصطناع أساليب التمثيل، والتصوير، لكى يُترجم عن أحواله ويعبر عن مواعجده وأذواقه، مهما يكن فى لغة الرمز من قصور عن التعبير، لأن موضوعات تجاربه خارجة عن نطاق الموضوعات الحسية والعملية التى تُعبر عنها اللغة الوضعية الاصطلاحية<sup>(٣)</sup>.

وهذا ما عبر عنه "ستيس" فى كتابه "التصوف والفلسفة" بالقول: "إن تعذر

عليهما فى "ولوج الحياة النورانية الخالصة"

ولما كان الهدف الذى يسعى إليه الصوفية جميعاً هو حالة من حالات العيان المباشر، حيث ينم المحو، حيث الفناء، ومن ثم البقاء، فإن هذه الحالة لا تحدث إلا بعد تجاوز الصوفى مرحلتى الحس والبرهان (العقل)

إن الصوفية يسعون إلى حالة من حالات التوحد، سواء كان وحدة شهود، أو وحدة وجود، وهذه حالة من المستحيل أن يُعبر عنها الصوفى بلغة حسية، لكن الصوفى، فى عین الوقت، يجد نفسه مضطراً إلى التعبير عن هذه التجربة<sup>٤</sup> الفريدة التى هى شديدة الخصوصية وشديدة التفرّد بلغة حسية

هنا تكمن المفارقة: حالة الوجد حالة ذاتية، من المحال التعبير عنها، لكن الأمر يقتضى، فى عین الوقت، أن يبوح الصوفية بما يشعرون به، ولهذا فإنهم يلجئون إلى اللغة "الحسية"

إذا كان الأمر كذلك فإن من سمات لغة "الصوفية" أنها لغة "رمزية"، ولهذا إذا تحدثت رابعة العدوية (على سبيل المثال) عن "الحب الإلهى، أو القديمة كاترين عن

والسكر، والساقى، وعن المعاني والأطلال... وعن ليلى، ولبنى، وعزه، وسلمى، كما يتحدث عن الوصال، والعناق، والتلاقي، والفراق، والهجر، والأنس، والوحشة، وغير ذلك من ألفاظ الغزل الإنساني<sup>(6)</sup>.

لهذا فإن من المؤلف أن يلجأ الصوفية إلى هذا الأسلوب الرمزي للتعبير عن حالتهم الشعورية. هذا الأسلوب الذي يجمعهم جميعاً فيما بينهم من حيث المهم المشترك لانتمائهم إلى فضاء واحد هو فضاء التصوف.

وفضلاً عما سبق فإن الصوفية يلجأون إلى استخدام الأسلوب الرمزي كنوع من أنواع "التقية" حيث يستطيعون من خلال هذا الأسلوب وبواسطة التعبير عن ما يؤمنون به من جهة، وما قد يرغبون فيه من إيصال رسائل "هكرية" إلى من يحيطون بهم من جهة أخرى، بحيث لا يتمكن المتربصون بهم من إيقاعهم في شرك الكفر والزندقة والهرطقة. فضلاً عن الخروج على الحكام... لأن للصوفي، في نهاية المطاف، موقفاً واضحاً من مفهوم الحرية والعبودية، الأمر الذي له، بطبيعة الحال، أبعاده السياسية

التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة راجع أساساً إلى أن اللغة مصبوبة في هوالب العقل، والصوفي بالضرورة يعيش في العالَم المكَانِي - الزماني، حيث هوالب لمسطق.

ولما كانت تحريره تنتمي إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، فهو حين ينتهي من تحريره ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير، من خلال عملية تذكر لها، تخرج الكلمات من فمه، فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات، وهما ينهم اللغة بالقصور، ويعلم أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه<sup>(7)</sup>.

ولهذا فإننا في قراءتنا لأصحاب التصوف ينبغي أن نميز في أقوالهم بين ظاهر المصطلح وبين باطنه، فالصوفي يتحدث عن الشهود فيصفه بأنه فيص من النور الإلهي الذي ينفوس وينكشف به سر الخليقة. ويتحدث عن الحب فيصفه بأنه نار محرقة تتمحى فيها الشخصية الفردية ويمحى فيها المحب في المحبوب ويتحدث عن الحرية فيصفها بأنها الانطلاق من قيود العبودية إلى سعة فناء السرمدية ويشبه النفس بطائر يحن أمداً إلى الرجوع إلى وطنه الأول. ويتحدث عن الخمر،



فى هذا السياق يقول عبد الرحمن بدوي: إن عالم الأولياء (الصوفية) عالم رمزى خالص ابتدعته هذه الأرواح النبيلة العالية ليخلقوا للإنسان معانى جديدة على الأرض. إنهم كالشعراء يخلقون عوالم خاصة بهم يهرب إليها الإنسان، أو بالأحرى يحب فيها، لئلا محزون بأبصارهم إلى ما فوق التراب يأساً من عالم الفعل والواقع، وشحذاً للهمم إلى عالم أسمى، عالم بمعاني مع ذلك

والأولياء من أجل هذا يجذبون العلوى إلى الأرضي، ويرفعون الأرضي إلى العلوي، حتى يتألف من هذا المزيج الجديد عالم جديد يهيئون بالنموس الظامئة إلى المثل العليا أن تدخل فيه، ولو للحظات، من حياتهم اليومية. لهذا نراهم يُعبدون الإنسان في الله، ويُعبدون الله في الإنسان. إنهم يسعون إلى الباطن حينما يرون الناس عاكفين على الظاهر، ويطلبون الحقائق بينما يطلب غيرهم الوقائع. إننا نشاهد اللامعقول يصرخ في معظم أحداث الحياة ووقائعها، فكيف نريد منهم أن يقتصروا على العقل، ولا ينشدوا ملكة أخرى للإدراك...<sup>(٧٧)</sup>

لغة الصوفي إذاً هي لغة رمزية، وما دامت لغة رمزية فإن "التأويل" أمر لا مناص

منه في قراءتنا لكتابات الصوفية وما فيها من شطح، وسُكْر، وقُبْض، ونسج، ومحو، وفناء، ومباشرة، ومعديسة، وتوحد. الخ

يقول القشيري "أعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها، انفردوا بها عن سواهم، تواطنوا عليها لأغراض، لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً، فيما بينهم، قصدوا بها الكشف على معانيهم لأنفسهم والإجماع والستر على غيرهم، في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مُستتبهة على الأجانب غيرهم منهم على أسرارهم، أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بصرب تصرف، بل هي معاني أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"<sup>(٧٨)</sup>.

### التأويل والتفسير:

ثمة تعريفات كثيرة للتأويل ... وكلها تؤدي في النهاية إلى فهم واحد له. التأويل، من حيث اللغة، مشتق من آل إليه .. رجع وصار. ويقال آل الشيء: رده، وآل الرعية:

وحاء في كشاف اصطلاحات الفنون  
التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً  
واحداً، والتأويل توحيه لفظ متوجه إلى  
معانٍ مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من  
الأدلة

وقال الماتريدي: التفسير: القطع،  
القطع على أن المراد من اللفظ هذا ..  
والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون  
القطع...

وقال أبو طالب الثعلبي: التفسير بيان  
وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً،  
كتفسير الصراط بالطريق، والصيب  
بالمطر، والتأويل تفسير بامتن اللفظ مأخوذ  
من التأويل وهو الرجوع بعاقبة الأمور.  
فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير  
إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف  
عن المراد، والكاشف دليله كقوله تعالى  
﴿ إِنَّ نَظْرَكَ لَيَاْمِرْصَادٍ ۝ ﴾ (الفجر: ١٤)  
تفسيره أنه من الرصد، يقال: رصدته:  
رتبته والمرصاد مفعول منه. وتأويله التحذير  
من التهاون بأمر الله والقفلة عن الأهبة -  
والاستعداد للعرض عليه

وقيل التفسير يتعلق بالرواية والتأويل  
يتعلق بالدراية<sup>(١٣)</sup>.

وفي شرحه لبيباكل النور

ساسهم. أول الشيء: أرجعه. يقال في  
الدعاء، لمن فقد شيئاً: أول الله عليك  
ضالتك. وأول الكلام: فسره، ورده إلى  
الغاية المرجوة منه. وآل الرؤيا عبرها، وآل  
الكلام أوله<sup>(١٤)</sup>.

وقيل التأويل مصدر أوله يؤوله تأويلاً  
مثل حَوَّلَ تحويلاً وعَوَّلَ تعويلاً، وقولهم آل  
يؤول. أي عاد إلى كذا ورجع إليه<sup>(١٥)</sup>.

وقيل أيضاً التأويل في كلام العرب:  
المرجع والمصير ... مأخوذ من آل يؤول إلى  
كذا، أي صار إليه. وأولته: سيرته إليه  
وقيل التأويل تفصيل من آل يؤول، وهو الذي  
يُستجابه في الشدة ويُفزع إليه عند  
عارض التنبيه. فتأويل القرآن كذلك<sup>(١٦)</sup>.

أما عن التأويل بالمعنى الاصطلاحي  
فتطالع في كتاب التعريفات للجرجاني:  
التأويل في الأصل: الترجيح، وفي الشرع  
صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى  
يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه  
موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى:  
﴿ تَخْرِجُ النَّحْيَ مِنَ الْمَمَاتِ ﴾ (يونس، ٣١) إن  
أراد به إخراج الطير من البيضة، كان  
تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من  
الكافر، أو العالم من الجاهل، كان  
تأويلاً<sup>(١٧)</sup>.



للمهروردي، يقول "النواصي". التأويل هو إرجاع صور الأوضاع الشرعية إلى عالمها، والمعاني التي هي لها، وكشف تلك الحقائق من تحت تلك الصور<sup>(١٣)</sup>

كذلك قيل التأويل صرف الآية إلى معنى تحتله إذا كان المحتمل الذي يوافق الكتاب والسنة. ولذلك فهو يختلف باختلاف حال المؤول من صماء الفهم ورتبة المعرفة قال "أبو الدرداء"، لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وحوها كثيرة وهذا كل محرض لكل طالب صاحب همة أو يُصفى موارد الكلام ويفهم دقيق معانيه<sup>(١٤)</sup>

أما ابن تيمية فقال: التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثات والمتصوفة، ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجح لدليل يقتن به. وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف والمتأول عليه وظيقتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب لنصرف إليه عن المعنى الظاهر، (وهذا هو التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات)...

وأما التأويل في لفظ السلف فله

معنيان: أحدهما تفسير الكلام أو بيان معناه. فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفاً ...

والمعنى الثالث من قسمي التأويل هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً... فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلية<sup>(١٥)</sup>

ويقول ابن قيم الجوزية: إن التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه فمرادهم به. التفسير والبيان. أما التأويل الشائع، في عرف المتأخرين من أهل التأويل والفقه، هو صرف اللفظ عن ظاهره

وعرفه الالوسي (شهاب الدين) بقوله: "إن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تتكشف عن سحب العبارات للسالكين وتهل سحب الغيب على قلوب العارفين. وهيل. التأويل تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر بحيث يدل اللفظ على شيء ويقرر بشيء آخر

وقيل أيضاً: التأويل: هو التحول، والانتقال من المعنى الظاهري والمباشر، المستفاد من النصوص الدينية، إلى معنى

آخر عقلى ومحاذي<sup>(١٠)</sup>.

وورد في المعجم المسمى أن تأويل الكتب لمقدسة تأويلاً رمزياً يشير إلى معاني حفية<sup>(١١)</sup>

هذه هي بعض تعريفات التأويل. والتي لاحظنا من خلالها أن فريقاً من العلماء والدارسين قد سوى - أحياناً - بين التأويل وبين التفسير، بينما أكد فريق آخر وجود اختلاف رئيسي بين المفهومين، أو إن شئت، المصطلحين... وهنا نؤكد على أن "التفسير" مستق من القسر، وهو البيان والكشف ويقال هو مقبوس السفر، نقول: أسفر الصبح إذا أضاء وقيل مأخوذ من التمسرة إن التفسير يسمى الكشف والإظهار وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة<sup>(١٢)</sup>

ويقول شهاب الدين السهروردي (ابو حفص عمر بن محمد): التفسير علم نزول الآية وشأنها وقصتها والأسباب التي نزلت فيها، وهذا محطور على الناس كافة القول فيه إلا بالسمع والأثر. وبهذا المعنى يرى السهروردي أن التفسير هنا مبين للتأويل، الذي هو عنده: صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة<sup>(١٣)</sup>

وقيل كذلك عن التفسير إنه الشرح

والبيان. المسر الإبانة وكشف المعنى واستفسرته مألته أن يُفسر لي. وقيل: التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل. وقد ورد لفظ تفسير في موضع واحد في القرآن الكريم: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا يَجْعَلُكَ بِالْحَقِّ وَأَخْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: ٢٣) والمقصود الوضوح والجلال والبيان<sup>(١٤)</sup>

بهذه الدلالة لمصطلح التفسير يكون حلم التفسير علماً يبحث فيه عن كيفية اللفظ بالفاظ القرآن ومبدلواتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي يحمل عليها حال التركيب وغير ذلك كمعرفة النسخ، وسبب النزول، وقصة توضيح ما ألهم في القرآن ونحو ذلك أضف إلى هذا أن التفسير كعلم عُرف بأنه يبحث عن أحوال الكتاب العزيز من جهة نزوله، وسنده، وأدائه وألفاظه، ومعانيه المتعلقة بالألفاظ والمتعلقة بالأحكام<sup>(١٥)</sup>.

وقد ميز ابن تيمية بين التفسير والتأويل في عبارات موجزة، قائلاً: ثمة فرق بين معرفة الخبر وبين المُخْبِر به، فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن،



ومعرفة المُخْبَر به هي معرفة تأويله<sup>(٢٢)</sup>. إن الله - سبحانه - إنما أنزل القرآن ليُعلم ويفهم، ويفقه، ويتدبر، ويتفكر فيه: محكمه ومتشابهه، وإن لم يعلم تأويله.

تأسيساً على كل ما سبق نستطيع القول إن التفسير يتضمن من الجهة الاصطلاحية التأويل ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٥) أي أحسن تفسيراً لكن هذا لا يعنى أن التفسير هو التأويل في كل الأحوال، لأن التأويل في نهاية المطاف ترجيح دلالة على دلالة أخرى أو عدة دلالات

أما التفسير فإنه يعنى، في المقام الأول، بيان معنى اللفظ وإظهاره وإحلاله

ولهذا نحن نوافق على ما قيل من أن "التفسير خاص بالآيات المحكمات لتفصيل محملها وشرح غامضها، أما التأويل فإنه ينصب على التشابهات لبيان دلالتها الصحيحة... ويكون التأويل للراسخين في العلم السرى الباطن... وأما أصحاب العلم الظاهر هليس لهم أن يؤولوا وإنما ميدانهم التفسير فقط".

في هذا السياق يقول حسن حنفي

"التفسير Exegesis هو مجرد إخراج النص من حيز العبارة إلى حيز اللغة، والإعراب تفسير النص إلى الخارج، كما يعنى ذلك حرفاً ex، في حين أن التأويل هو إدخال النص إلى الداخل، إلى أعماق النفس، كما يقتضى ذلك حرفاً in. التفسير مهمة علماء التفسير وعلماء أصول الفقه، في حين أن لتأويل من اختصاص علماء أصول الدين والفلاسفة والصوفية<sup>(٢٣)</sup>

ونطالع في دائرة المعارف الإسلامية أن الصوفية وإخوان الصفاء والشيعة والمدارس الحنبلية التي لم تمرق من الإسلام (١) ~~والمشركين~~ ~~والنحرفات~~، إلى حد ما، عن طريق السنة، وحدوا جميعهم في التأويل أداة صالحة لجعل آرائهم متفقة مع المعنى الحرفي للقرآن، بل ذهبوا إلى حد استنباط آرائهم من نصوصه.

والى جانب التفسير الحرفي لنصوص القرآن نشأ تفسير رمزي النبرة وجَد في ثنايا القرآن أهكاًراً بعيدة عن المؤلف<sup>(٢٤)</sup>.

### لماذا التأويل:

إن التأويل، فيما نرى، ضرورة معرفية ودينية في آن واحد. ذلكم أن فهم النص، أي نص، سواء كان مقدساً أو غير



إلى النذير من القول، وتبين ما يؤول إليه الكلام»<sup>(٢٥)</sup>

إن التأويل أضحي أمراً ضرورياً لأنه "يحقق الوثام النظري بين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. الذات تريد المعرفة بحواسها وذهنها والواقع عَصِي عليها بعلاماته ودلالاته، هنا يأتي التأويل ليبني الجسور المعرفية بين الذات والموضوع حتى يصبح العالم مفهوماً تستطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه"<sup>(٢٦)</sup>.

بعد أن ذكر الغزالي في رسالته "قانون التأويل" الحاجة الملحة إلى آلية التأويل في فهم النص، تحدث عن خمس هئات من المؤولين. يقول الغزالي: "بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر. والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتفريق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً والمنقول تابعاً، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلاً ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما فهم إذن خمس فرق

مقدس، لا يمكن أن يستقيم فهمه إلا بآلية التأويل، تلك الآلية التي تفرصها فرضاً طبيعة اللغة العربية بوجه خاص. أضف إلى هذا أن لغة القرآن الكريم، التي هي من عند الله الحكيم، الذي يخاطب العقل البشري القاصر والمحدود، تراعى تباين المتلقين لخطاب الديني، من حيث مستوياتهم الفكرية من جهة، كما أن هذه اللغة تتحدث، من جهة أخرى، عن أمور كثيرة، ليست حسية، لكن لا مناص من استخدام اللغة الحسية في محاطية المبعوث إليهم الرسول، رحمة لهم من جهة رب العالمين.

إن العقل البشري بوضعه هذا عاجز عن أن "يحيط علماً" بفهم القرآن على حقيقته، ومن ثم يصعب عليه أن يقبض على الحقائق الكبرى الواردة في القرآن، سواء ما يتعلق بها وبالإنسان وبالكون ككل

ولعل هذا كان الدافع لما صرح به "الكوثري" بالقول: إن من أبى التأويل في القرآن والسنة فهو متحجر لدماع جامد خامد، ومن توخى التأويل في الجميع فهو قرمطي هالك. وأهل الحق (١) يرون الأخذ بالظاهر في محله والتعويل على التأويل في موضعه. والتأويل هو بيان مآل ما يحتاج



﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾

(الإسراء: ٨٥)،

ومن ثم فإن تأويل البعض ليس حجة على نفى سائر الاحتهادات الأخرى، لأن الحقيقة المطلقة لا يمكن أن ينالها فرد، ومن ثم فإن المعرفة الإنسانية هي في النهاية معرفة نسبية

٢- لا ينبغي التكذيب ببرهان العقل، لأن العقل لا يكذب، لأنه لو كذب فإنه يكذب في إثبات الشرع

٣- الكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات لأن الحكم على مراد الله - سبحانه - ومراد رسوله ﷺ بالطل والتخمين خطر<sup>(٢٨)</sup>.

٤- من ضوابط تأويل بعض آيات القرآن الكريم، بوجه خاص، أن يعلم المؤول أن القرآن منه نسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وله وجوه: فمنه متشابه لاختلاف أوقانه في الواجب وهي الكائن، مما أخبر الله أنه كائن، ومنه متشابه والمعاني مختلفة. ومنه مقدم ومؤخر، ومنه خاص وعام، وموصول ومفصول، ومنه غريب اللغة، ومنه ما لا يعرف

أ - الطاهريون، جردوا النظر إلى

المنقول.

ب - العقليون الخالص السنين لم يكتروا بالنقل.

ج - الذين جعلوا المنقول أصلاً (حيث) جحدوا الكثير.

د - الذين جعلوا المنقول أصلاً، فظهر لهم التصادم بينه وبين المنقول

هـ - الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المنقول والمنقول، الجاعلة لكل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل مع الشرع وكونه حقاً.

ويضيف الغزالي في عبارات، غاية هي الدقة والموضوعية: من كَذَبَ العقل، فَكُذِّبَ كَذِبَ الشرع، إذ بالعقل عُرف صدق الشرع. ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا المسروق بين البهي والمتنبي، والصادق والكاذب كيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل. وهؤلاء هم عند الغزالي - الفرقة المحقة<sup>(٢٩)</sup>.

على أن ثمة ضوابط ينبغي أن يراعيها كل من يلجأ في فهمه للسبح إلى آلية التأويل، من أهم هذه الضوابط:

١- لا ينبغي الطمع في الاطلاع (التأويل) على كل شيء، قال تعالى:

تفسير واحد للنص، أو تأويل  
أحادي له، لأن السابن والتعدد،  
سمة رئيسية من سمات الجهد  
الإنساني<sup>(٢)</sup>

لهذا لم يكن ابن عربي مخطئاً حين  
غلق باب الجهد بطبيعة التجربة الصوفية  
غلقاً محكماً، لا يتأتى للجاهل أن  
بخوضوا فيه فذكر في "الرسالة الغوثية"  
أن الاتحاد حال، وأن من آمن بالاتحاد  
الذاتي قبل وقوع الحال فقد كفر، ومن  
أراد "التعبير عنه" بعد الوصول إليه فقد  
أشرك. وما ذكره كتاب "الجلالة" من  
أنه إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى  
أو تحدث في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما  
فهمت من الاتحاد الذي يكون بين  
الموحدون، فإن مرادهم من الاتحاد ليس  
شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي  
الكل به موجود، فيتحد به الكل من  
حيث كون كل شيء موجوداً به، معوماً  
بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً حالصاً  
اتحد به فإنه محال<sup>(٣)</sup>

### نماذج من تأويلات الصوفية:

في البداية لابد من التأكيد على أن  
الصوفية جميعاً يذهبون إلى أن الله -  
سبحانه - قد اصطفى من عباده فئة

معناه إلا بالسنة أو بالإجماع، ومنه  
ما لا يعرف معناه إلا بعد تلاوة ما  
يأتي في سوره وأمثال. وغير  
ذلك<sup>(٤)</sup>

هذه الصوابط أكد عليها رجال  
التصوف الكبار، حيث قال معظمهم:

أ - لا ينبغي أن يكون "الذوق" معارضاً  
للظاهر، نافيًا له، صادمًا للفظ  
القرآن.

ب - أن يكون للتأويل شاهد من  
الكتاب والسنة.

ج - ألا يعارضه عقل ولا شرع.

د - ألا يدعى الدائق كذب غيره

هـ - ضرورة مراعاة مقاصد الشريعة،  
على أن تتحقق هذه المقاصد وفق  
ضوابط شرعية (الحفاظ على  
النسل قد يكون بالزواج أو بالرنا).

و - إن النص حاكم في نهاية المطاف  
على الواقع من خلال القيم الثابتة  
والمطلقة للنص، ومن ثم يغدو النص  
أداة من أدوات إصلاح الواقع عن  
طريق قراءة جديدة تحافظ على  
أصول العقيدة، لكنها في عين  
الوقت، لا تحجر على العقل في  
تطلعه نحو المستقبل. ليس ثمه



عن كل الشواغل الدنية وتحليتهما بكل  
الأوصاف السنية<sup>(٢٤)</sup>

فيما يتعلق بالحروف المقطعة في أوائل  
الصور، يرى القشيري أنها من المتشابهة  
الذي لا يعلم تأويله إلا الله ومع هذا مباح  
لنفسه الاجتهاد في بعضها، فقال - على  
سبيل المثال - "الم": الألف من اسم الله،  
واللام تدل على اللطيف، والميم تدل على  
اسم المجيد و الملك

وقيل الألف تدل على اسم الله، واللام  
على اسم "جبريل" والميم تدل على اسم  
"محمد" ﷺ ويضيف القشيري: إن الألف  
من بين سائر الحروف انصردت عن  
أشكالها بأنها لا تتصل بحرف في الخط  
وسائر الحروف تتصل بها، إلا أحرف  
يسيرة. فلينبه العبد عند تأمل هذه الصمة  
لاحتياج الخلق بجملتهم إليه واستغنائه عن  
الجميع<sup>(٢٥)</sup>.

وفي تأويله لـ "بسم الله" يقول: الباء:  
بره بأوليائه، والسين: سره مع أصفياه،  
والميم منه على أهل ولايته<sup>(٢٦)</sup>. وفي موضع  
لاحق يقول: "وقوم عند سماع بسم الله  
تذكروا بالبراء، براءة الله - سبحانه  
وتعالى - من كل سوء، وبالنسب سلامته  
سبحانه عن كل عيب، وبالميم مجده

"أودع فيها لطائف أسرار وأنبواره  
لاستبصار ما ضمنه من دقيق إشارات  
وخفى رموزه بما لوح لأسرارهم من  
مكوناته، فوقفوا بما خُصوا به من أنوار  
الغيب على ما استتر عن أغيارهم"<sup>(٢٧)</sup>

ولقد ذكر السلمي في تفسيره، نقلاً  
عن جعفر الصادق، القول: "كتاب الله  
على أربعة أسماء: العبادة، والإشارة،  
واللطائف، والحقائق. فالعبادة للعوام،  
والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء،  
والحقائق للأنبياء"<sup>(٢٨)</sup>. وقد سبق أن ذكرنا  
أن الوقوف عند الظاهر والنسعى إلى فهمه  
هو فحوى "التفسير"، أما تجاوز الظاهر  
إلى الباطن وفهمه والتعبير عنه بلغة رمزية  
هو التأويل بعينه

على أن المرء يمكن أن يجتهد في أي  
فن من العلوم ويكون له في هذا الفن  
شأن كبير اللهم إلا في التصوف الذي هو  
في عرف الصوفية "اصطفاء من الله". أما  
أن تكون مستتبها للإشارة من العبارة  
فهذه خصوصية فريدة لابد أن يسبقها  
إحتباء إلهي. ويضيف القشيري في لطائفه  
"أما أن تُقبل على القرآن الكريم لتستشف  
الجواهر من وراء الظواهر، فهذه مسألة  
ينبغي أن تقتري جهود مضيئة في تصفية  
النفس والقلب من كل العلائق وتحليتهما

سبحانه بعز وصفه، وآخرون يذكرون عند  
البراء: بهاء، وعند السين: سناء، وعند  
الميم: ملكه

وعن تأويل قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ  
تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ  
تُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾  
(البقرة: ٢٨)

يقول القشيري: كنتم أمواتا... يعني  
نطفة أجزائها متساوية فأحياكم بشراً،  
اختص بعض أجزاء النطفة بكونه عظماً  
وبعضها بكونه لحماً، وبعضها بكونه  
شفاً... ثم يميتكم بأن يجعلكم عظماً  
ورفأً، ثم يحييكم بأن يحشركم بعداً  
صرتم أمواتاً، ثم إليه ترجعون، أي إلى ما  
سبق حكمكم من السعادة والشقاوة.

ويقال: كنتم أمواتاً بجهلكم عنا، ثم  
"أحياكم" بمعرفتكم بنا، ثم يميتكم  
عن شواهدكم، ثم يحييكم به بأن  
يأخذكم عنكم، ثم إليه ترجعون أي  
يحفظ أحكام الشرع بإجراء الحق...

ويقال: كنتم أمواتاً لبقاء  
نفوسكم، فأحياكم بقاء نفوسكم، ثم  
يميتكم عنكم عن شهود ذلك لئلا  
تلاحظوه، فيمسد عليكم، ثم يحييكم  
بأن يأخذكم عنكم، ثم إليه ترجعون هي

قبضته سبحانه وتعالى.

ويقال: يحبس عليهم الأحوال: فلا  
حياة بالدوام، ولا فناء بالكلية، كلما  
قالوا: هذه حياة وبيننا (لعلها وبيننا) هم  
كذلك - إذا أدل عليهم هفتناهم فإذا  
صاروا إلى الفناء أثبتهم وأبقاهم. هم أبداً  
بين نفي وإثبات، وبين بقاء وفناء، وبين  
صحو ومحو، كذلك جرت سنته سبحانه  
معهم<sup>(٣٧)</sup>.

وعن تأويل قوله سبحانه ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَهُ  
مَلَكٌ مُّخْفًّى وَسُتُورٌ ﴾<sup>(١١٤)</sup> يقول القشيري: سنته سبحانه  
أن يجذب أوليائه عن شهود ملكه إلى رؤية  
ملكه ثم يأخذهم من مطابقة ملكه إلى  
شهود حقه. فيأخذهم من رؤية آياته إلى  
رؤية صفاته، ومن رؤية صفاته إلى شهود  
ذاته<sup>(٣٨)</sup>.

وعن قوله سبحانه: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ  
مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا أَسْمُهُ وَاسْتَوَى فِي  
خُرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا  
حَاطِبِينَ ﴾<sup>(١١٤)</sup> لهم في الدنيا جزى ولهم في الآخرة  
عذاب عظيم<sup>(١١٤)</sup> يقول القشيري:  
الإشارة هنا إلى أن الظالم من خرب أوطان



العبد بالمشهوات، وأوطان العساة نفوس العابدين. وخرب أوطان المعرفة بالمتى والعلاقات، وأوطان المعرفة قلوب العارفين وخرب أوطان المحبة بالحفظ والمساكنات، وهى أرواح الواحدين، وخرب المشاهدات بالالتفات إلى القريات وهى أسرار الموحدين<sup>(٣٩)</sup>.

وعن قوله سبحانه: ﴿قَدْ كُفِرْتُمْ أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة: ١٥٢) يقول القشيري: الذكر استعراق الذاكر فى شهود المذكور ثم استهلاكه فى وجود المذكور، حتى لا يبقى منك أثر يذكر، فيقال: قد كان مرة **فيلان** "فأذكرونى أذكركم" أى كوكوا مستهلكين فى وجودنا نذكركم بمد فنائكم عنكم... وطريقة أهل العبارة: {فأذكرونى} بالموقفات، "أذكركم.. بالكرامات". وطريقة أهل الإشارة: "فأذكرونى" بترك كل حظ، "أذكركم" بأن أقيمكم بحقى بعد فنائكم عنكم. "فأذكرونى" بقطع العلائق "أذكركم" بنعوت الحقائق<sup>(٤٠)</sup>

أما على الجانب الآخر أقصد الفلاسفة الإشراقيين وبعض رجالات التصوف فإنه يصعب حصر هؤلاء من جهة، كما يصعب سرد كل اجتهاداتهم

بشيء من التفصيل، من جهة أخرى فلا شك أن قصة "حى بن يقطين" تمثل، بصورة أو أخرى، علاقة الإنسان بالله، سواء كان هذا الإنسان فيلسوفاً، أو فيلسوفاً إشراقياً، أو متصوفاً، كما هو الحال بالنسبة لكل من: ابن طفيل، وابن سينا، ثم السهروردي كذلك لاسد من أن نشير هنا إلى "رسالة الطير" لكل من ابن سينا، والغزالي، فضلاً عن "منطق الطير" لفريد الدين العطار... حيث تتسم هذه الأعمال الكبرى بالأسلوب الرمزي، الأمر الذى يتطلب اللجوء إلى آلية التأويل لتلك "شفرات" بعض رموز هذه التحرية، **على ما يمكن المرء - إن استطاع - ولوج** هذا النفق الطويل الذى يصعب دخوله، وحتى إن دخله المرء فإنه يصعب عليه السير فيه، وحتى إن سار فيه، فثمة شك كبير فى أن يصل إلى النهاية، رغم المعاناة التى عاناها وعينها طوال هذه الرحلة التى قد تتوج بالكشف والمشاهدة والفناء حيث البقاء

ولقد وقف نمر من كبار رجالات التصوف عند أربع محطات كبرى (درجات) من مراحل التوحيد:

١- الدرجة الأولى من درجات التوحيد هى درجة من يقولون لا إله إلا الله،

سبق أن نادى وجاهر به البسيطامي (٢٦١هـ) حيث قال إنه قد حج مرة فرأى البيت، ثم حج مرة ثانية فرأى البيت وصاحبه، وفي الحجة الثالثة لم ير البيت ولا صاحبه والحج هنا رمز للسفر الروحي<sup>(١٧)</sup>

بهذا المعنى نستطيع أن نفهم قول الحلاج "اعلم أن العبد إذا وَحَّد ربه تعالى فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله تعالى هو الذي وَحَّد نفسه على لسان من يشاء من خلقه"<sup>(١٨)</sup>.

ولا شك أن منظومة "منطق الطير" للعطار عمل صوفي كبير يكشف بجلاء عن معاناة النفس داخل البدن وسعيها الدائب والدائم للتحرر من أغلاله. هذا التحرر، أو لنقل تجاوزاً الخلاص، لا يتم إلا من خلال العلم والمعرفة، حيث تستطيع قلة قليلة من الطيور الوصول إلى المرحلة النهائية من مراحل التصوف.

خدمت منظومة "منطق الطير" للعطار مؤلفة من مجموعة من المقالات، فحواها أن الطيور كلها اجتمعت، أو إن شئت، عقدت مؤتمراً، ناقشت فيه "الطريق" التي يمكن أن يسلكوها للوصول إلى الإله

وهي درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الإلهية إلا إلى الله.

٢- الدرجة الثانية من درجات التوحيد هي درجة من يقولون: لا هو إلا هو، وهؤلاء يعمون عن "الهو" الإلهي كل أنواع "الهو" أعنى أنه لا أحد غيره "هو" يقدر على أن يسميه "هو" لأن كل "هو" يصدر عنه ويشق منه.

٣- الدرجة الثالثة من درجات التوحيد هي درجة من يقولون: لا أنت إلا أنت. والذين يطلقون بهذا أسمى من السائقين، لأنهم لا يسمون بالله بضمير العائب وكأنه شيء غائب، وينكرون كل "أنت" تريد أن تشهد على نفسها بهذا

٤- الدرجة الرابعة والأخيرة، هي درجة من يقول: "لا أنا إلا أنا"، مع ملاحظه أن الأنا عند الصوفي ليس هذا "الأنا" الذي يقول "أنا"، وإنما هو الأنا الذي فصل عن الأنا "أنا" تجاوزاً من الله إلى الإنسان، أي تقال على الإنسان على سبيل المحار<sup>(١٩)</sup>

هذه الدرجات الأربع تأتي مطابقة لما



الذى بيده وحده خلاصهم هذا الإله الذى  
أسماء أحد الهداهد "السمرغ" طالباً منهم  
تحمل المشاق والصعاب التى يواحبوها فى  
رحلتهم... وما أن بدأت الرحلة حتى بدأت  
بعض الطيور تتقاعس عن مواصلة الرحلة،  
وبدأ الكثيرون يسوقون بعض المعاذير تلو  
المعاذير، كما هلك عدد كبير من الطير:  
إما لأنهم لم يُحسنوا الاستعداد للطريق،  
وإما لأنهم كانوا غير صادقين فى  
سلوكهم، وشغل آخرون بمفاتن الطريق  
ومحاسنه... وأخيراً تصل الرحلة إلى  
نهايتها حيث وصل عدد قليل جداً لا يتعدى  
الثلاثين طائراً إلى الحضرة. وهنا تقبل  
الفكرة الرئيسية من المنظومة وهى فكرة  
الوحدة الشهودية بين السالك والحضرة  
العلية. (٤١)

أما فى رسالة "الغربة الغريبة"  
للسهروردى، نجد أنه حاول أن يقرأ بعض  
الوقائع والحوادث التاريخية الواردة فى  
القرآن قراءة رمزية صوفية. ففى مستهل  
رسالة "الغربة" يتحدث عن رسالة بعث بها  
إليه سبعين الطلمات عبر حمامة جاءت بها  
من بلاد سبأ (سورة النمل: ٢٢)، وهى  
رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون  
إليه بإشارات ولكنه لا يفهمها، وهم  
يدعونه ولكنه لا يأتى، ويأمرونه بأن

يأوى إلى جبلهم ويبلغ أهله، وأن يركب  
السفينة (سورة الكهف: ٧١)، ويقول:  
﴿يَسْمِ اللَّهَ جَرَبَهَا وَمُرْسَلَهَا﴾ (هود: ٤١)..  
ويضيف السهروردى أنه فى هذه القصة هو  
بعية الغريب الذى اغترب فى الغرب فى  
قرية القيروان ﴿الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ (النساء: ٧٥)  
الدين القوا به فى أعماق بئر لا يسمح له  
بالخروج منه إلا فى الليل فقط... ولابد من  
الرحيل، الرحيل حقاً والخروج من مصر...  
ويطلع سيناء هو، بالنسبة إلى النفس، العود  
إلى "أبيه" الذى يسكن المشرق، كما  
تقول الآية ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾  
أزجى (المجر: ٢٧: ٢٨)، لكن حذار  
أيتها النفس أن تفهمى من الوطن دمشق أو  
بغداد أو أى وطن آخر أرضى (٤٢)

أما بعد: فإن الحديث عن "التأويل"  
عند الصوفية، بل وعند المتكلمين  
والفلاسفة المسلمين يؤكد أن الفكر  
الإسلامى كان ومازال فكراً حيوياً  
منفتحاً وليس فكراً منغلِقاً أو نرائ  
جامداً. فلقد كان لهذا الفكر فضل  
السبق والريادة فى الحديث عن مفهوم  
"التأويل" وعلاقته بـ "النص" الأمر الذى  
احتل بعد ذلك مساحة كبيرة فى الفكر  
الفلسفى المعاصر



إن الحديث الآن عن "الهيرمنيوطيقا" Hermenutics، الآن يُعد (عند جادامر) من أحدث المناهج الفلسفية المعاصرة، التي ركزت - ليس فقط على قراءة النص وتفسيره وتأويله - بل سعت كذلك إلى توسيع دائرة التأويل لتشمل كل العلوم الإنسانية. وهذا ما انتهى إليه "شلييرماخر" Schleiermacher أحد علماء اللاهوت الألمان. لقد أصبح المهتم والتحرية الذاتية المعاصرة (الحية) من السمات الأساسية

#### للتأويل الآن

ولقد أفاد الباحثون المسلمون المعاصرون الآن من المنهج التأويلي المعاصر، حيث تناولوا قراءة "النص" قراءة عصرية حديثة مؤكدين هي عين الوقت على أن "النص" الديني صالح لكل زمان ومكان، ومن ثم فإن إعادة قراءة النص من جديد، كل فترة زمنية، مسألة حيوية مهمة إذا أردنا لهذه الأمة التقدم والازدهار<sup>(١)</sup>

أ.د/ فيصل عون



- (١) أبو العلا عميتي. لتصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ١٤، دار المعارف، ط ١، القاهرة، سنة ١٩٦٣م وراجع فيصل عون، التصوف الإسلامي، الطريق والرجال، ص ٣٤ وما بعدها مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٨٣م
- (٢) لتصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢٤٩ - ٢٥٠
- (٣) مرجع السابق، ص ٢٤٩
- (٤) ستيس التصوف والمصنفة، ص ٢٠٤ - ٢٠٥، نقلا عن التمارني في كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٦٧، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م، وراجع د مجدي محمد إبراهيم: التحفة الصوفية، ص ١٣٦ - ١٣٧، مكتبة الثقافة الدينية، ص ١، القاهرة، سنة ٢٠٠٣م
- (٥) التصوف أشوره الروحية في الإسلام، ص ٢٤٨، نقلا عن فيصل عون التصوف الإسلامي، لصريق والرجال، ص ٢٧ - ٢٨
- (٦) عبد الرحمن بدوي أبو مدين واس عربي، مقال في الكتاب استجاري عن معنى الدين بن عربي، ص ١١٦، الطبعة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٦٩م.
- (٧) عبد الكريم المشيري الرسالة القشيرية، ص ٢١، مكتبة محمد علي صبيح (دت) القاهرة
- (٨) راجع ابن تيمية الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ١٤٨، مكتبة أنصار لسنة الحمدي، ص ٢، سنة ١٢٦٦هـ - ١٩٤٧م
- (٩) مدغم أبو يعلى، ص ١، ص ٢، مجمع اللغة العربية بدمشق
- (١٠) راجع محمد سالم إقدير، العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، ص ٦٤، مكتبة مدبولي، ط ١، سنة ٢٠٠٦م.
- (١١) التعريفات سحرجاني، ص ٤٢، مصطفى النبسي الحنبلي وشركاه، القاهرة، سنة ١٢٥٧هـ - ١٩٢٨م.
- (١٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ص ١١٦، طبعه استانبول
- (١٣) راجع في كل المور المشهور في الأشرقي، ص ١٠٤، تحقيق د محمد علي أبو ريان، ط ١، المكتبة التجارية، القاهرة، سنة ١٩٧٥م
- (١٤) عبد المصطفى الجني، معجم مصطلحات الصوفية، ص ٤١، دار المسيرة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٧م.
- (١٥) ابن تيمية - إكليل في متشابه التأويل، ص ٢٢ - ٢٤، وراجع كذلك المصنفات ٢٦ - ٢٩
- (١٦) راجع محمد سالم إقدير، العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، ص ٦٦ - ٦٧
- (١٧) المعجم الفلسفي، ص ٣٧، مجمع اللغة العربية، سنة ١٩٧٩م.
- (١٨) التعريفات سحرجاني، ص ٥٥ وراجع حسن حمي: تشكليه أساوين بحيل فيديوميلوحي، ص ٢٢ - ٢٣، مجلة السبعة والعصر، العدد الثالث، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٤ - ٢ - ٥م.
- (١٩) شهاب الدين السهروردي عوهر المعارف، ص ١٦٤، تحقيق د عبدالحليم محمود، ود محمود بن الشريف، ص ١، مطبعة السعادة، القاهرة (دت).
- (٢٠) راجع محمد إقدير العقائد الفلسفية، ص ٧٠ وراجع كذلك كامل مصطفى شمس السبعة عر أن صوب والشيخ، ص ٤١، دار المعارف، ط ٢، القاهرة
- (٢١) العقائد السفية، ص ٧٠
- (٢٢) ابن تيمية - الإكليل في متشابه من التأويل، ص ١٧

- ( ٢٣ ) راجع حسن حنفي إنشكاليه التأويل، تحليل فينومينولوجي، ص ٢٤
- ( ٢٤ ) راجع، دائره المعارف الإسلامية، المجلد اقامع، مادة تأويل، ص ١٦٧ وما بعدها، طبعة دار الشعب - القاهرة
- ( ٢٥ ) راجع المقدمة التي كتبها محمد راهد لكوثرى، من بحميمة لرسالة "قانون لتأويل للمرالي"، ص ٣، المكتبة الأهرية للتراث، القاهرة، سنة ٢٠٠٦م.
- ( ٢٦ ) حسن حنفي إنشكالية التأويل، ص ٢٤.
- ( ٢٧ ) المرالي قانون التأويل، ص ٧ - ١٠ هذا النص الذي سقناه هنا يالغ الأهمية، لأنه يبين نهايت قول كل من رعم أن المرالي كان ضد العقل، بل إنتى أدعو كل من ناصب المرالي انهاء أن يعيد قراءة المرالي ومراجعة حكمه عليه دون تفكير واستعلاء وإصرار على الجهل
- ( ٢٨ ) المرالي قانون التأويل، ص ١١
- ( ٢٩ ) لمحاسبي (الحارث بن أسد)، العمل وفهم القرآن، ص ٢٢٥ - ٣٢٦، حققه حسن الفتولي، دار الفکر، بيروت، ط١، سنة ١٩٧١م.
- ( ٣٠ ) راجع فيما سبق صدر الدين القونوي. إصهار البيان في تأويل القرآن، ص ٦٠، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة.
- ( ٣١ ) بصلاً عن د محدي محمد إبراهيم في كتابه "التجربة الصوفية"، ص ٣٩، مكتبة الشاهة العربية، ط١، سنة ٢٠٠٣م = ١٤٢٣هـ.
- ( ٣٢ ) التفسيرى لصانف لإشراف المجلد الاول، ص ٧٢، حققه إبراهيم حسيوني، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧١م.
- ( ٣٣ ) نقلاً عن كامل الشيبى في كتابه "الصلة بين التصوف والتشيع"، ص ٤١٨، دار المعارف، ط١، القاهرة
- ( ٣٤ ) لطائف الإشارات، المجلد الأول، ص ٢٢.
- ( ٣٥ ) المرجع السابق، ج١، ص ٢٩
- ( ٣٦ ) المرجع السابق، ص ٤٤
- ( ٣٧ ) لطائف الإشارات، ج١، ص ٧٣
- ( ٣٨ ) المرجع السابق، ج١، ص ١١٢.
- ( ٣٩ ) المرجع السابق، ج١، ص ١١٥ - ١١٦
- ( ٤٠ ) صانف لإشارات، المجلد الأول، ص ١٣٧
- ( ٤١ ) راجع شخصيات قلقة في الإسلام، ص ١٢١
- ( ٤٢ ) راجع - التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ١٧٩
- ( ٤٣ ) شخصيات قلقة في الإسلام، ص ١٢٣.
- ( ٤٤ ) (فريد الدين العطار) مطلق الطير، ص ٣٢، ترجمة وتعليق دكتور بديع حممه، دار الرائد العربي، ط١، سنة ١٩٦٥م.
- ( ٤٥ ) راجع شخصيات قلقة في الإسلام، ص ١٢٧، النهضة العربية، ط١، سنة ١٩٦٤م وراجع كذلك "رسالته أجمحة جبرائيل" هذه الرسالة التي لا تفهم إلا من خلال التأويل، والتأويل الصوفي على وجه التحديد، ص ١٢٦ وما بعدها من كتب شخصيات قلقة في الإسلام وعن فكرة انشطع عبد لصوفية يمكن الرجوع إلى كتاب أستاذنا د عبد الرحمن بدوي شطحات الصوفية، وكالة المصنوعات بالكويت، ط١، سنة ١٩٧٦م.



(١) يمكن أن أوصي في هذا «محدد» بالرجوع إلى حسن حسني في كتاباته المهمة لتراث واستجدد ودراسات إسلامية، عن النفقة، إلى الثورة، ويوجه خاص الجريين الثاني والرابع. وكذلك يمكن الرجوع إلى اجتهادات نصر أبو زيد، مثل الاتجاه العقلي في التفسير. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، إشكالية القراءة وآليات التأويل. وكذلك يشير إلى بعض أعمال محمد عبد الحامدي بحسب والتراث، وكذلك محمد أركون في «قضايا في نقد العقل الديني». و «قرآن من التفسير» و «القرآن إلى تحليل الخطاب الديني»... وكذلك يمكن قراءة عبد الله عرو، في كتابه «مفهوم العقل». الخ



## التجريد - التفريد

به في رسالته (اصطلاحات الصوفية)<sup>(١)</sup>  
 أما السهروردي - صاحب الموارف -  
 فقد عرف التجريد بأنه: تجريد العبد  
 نفسه عن ملاحظة الأغيار والأغراض فيما  
 يفعل، فلا يفعل فعلاً لأجل غرض دنيوي  
 ولا لغرض أخروي، بل يقوم بفعله؛ تلبية لما  
 كوشف به من حق العظمة، ويؤديه حسب  
 جهسه عبودية لله وانقياداً له، وليس طلباً  
 لمزلة أو تهوى أو آخرى.

وبالنظر لتعريف السهروردي نحده قد  
 لخص الموقف الصوفي المستغرق لكل  
 معاني التوحيد الذي تجرد عن كل غرض  
 أو عرض<sup>(٢)</sup>.

والتفريد: اصطلاح عليه الصوفية تعبيراً  
 منهم عن حالهم في النظر إلى معنى  
 الفردانية التي يختص الله بها في صفاته،  
 فهو المتفرد بالخلق والأمر كما قل تعالى:  
 ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ فلا مثيل له سبحانه،  
 ولا نظير له ولا كفو له، ومن هنا اشتق  
 الصوفية مصطلح التفريد تعبيراً عن حالهم

هما من مصطلحات الصوفية التي يعبر  
 بها الصوفي عن مقامه ودرجة رقيه في  
 مقامات التوحيد، ومنزلته بين السالكين  
 السائرين في الطريق إلى الله، وكذا عن  
 حاله بين الموحدين، ولم يكن لهدين  
 المصطلحين وجود في القرنين الأول والثاني  
 الهجريين، وربما كان ظهورهما أثراً من  
 آثار التعمق الشديد للتجربة الصوفية خلال  
 القرن الثالث الهجري.

والتجريد في اللغة يعنى التعمية  
 والإزالة فالحسد العارى هو المحرّد عن  
 الثياب، ومن معانيه التشذيب، بمعنى إزالة  
 الشوائب والتخلص منها، ويقال جرّدت  
 السيف من غمده بمعنى انتصيته وحلصته  
 منه، كما يقال جرّدت الثوب من  
 الشوائب، وشذبت الفصن، أى حرّته من  
 الروائد والزيادات

والتجريد في اصطلاح الصوفية: يعنى  
 إمالة السوى والكون عن القلب والسر،  
 وهذا التعريف قد ارتضاه ابن عربي وقال



فى توحيده سبحانه، وإشارة إلى مقامهم تحت سلطان الوجدانية والصمدانية والفردانية، وهو مشتق من الفرد، والفرد - على الحقيقة - ليس إلا الله ذاك وصمات.

أما فى اصطلاح القوم فقد عرفه ابن عربى: «أنه وقوفك بالحق معك»<sup>(٣)</sup>.

وعند السهروردي. هو ألا يرى الصوفى نفسه فيما يأتى به، بل يرى مئة الله سبحانه وتعالى عليه فى عمله وفى تركه، وهذا يعنى أن الصوفى لا يرى لنفسه أثراً فى عمله وفى تركه، بل يرى انفراد الحق بالخلق والترك<sup>(٤)</sup>؛ وتظهر العلاقة واضحة بين منزلة التجريد ومنزلة التقريد<sup>(٥)</sup> منازل السائرين، فالتجريد يعنى نفى الأغيار، والتقريد يعنى نفى ملاحظة النفس، واستغراق الصوفى فى رؤيته لنعمة الله عليه، وغيبته عن كسبه وأثره فى الفعل أو الترك برؤيته للفردانية الإلهية<sup>(٦)</sup>.

ويقول الكلاباذى عن التجريد والتقريد: إن التجريد هو أن يتجرد الصوفى بظاهره عن الأعراض وبياطنه عن الأعراض، وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيئاً، ولا يطلب على ما ترك منها عوضاً من عاجل ولا آجل؛ بل يعمل ذلك لوجوب حق الله تعالى لا لعة غيره ولا لسبب سواه،

ويتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التى يحلها والأحوال التى ينفذها والتجريد أن يتفرد عن الأشكال وينفرد فى الأحوال ويتوحد فى الأفعال، وهو أن تكون أفعاله لله وحده، فلا يكون فيها رؤية نفس ولا مراعاة خلق، ولا مطالعة عوض، ويتفرد فى الأحوال عن الأحوال، فلا يرى لنفسه حالاً، بل يعيب برؤية محولها عنها، ويتفرد عن الأشكال فلا يأنس بها ولا يستوحش منها، وقيل: التجريد ألا يملك والتقريد ألا يملك، ثم أنشد قول عمرو بن عثمان المحكى فى معنى التجريد والتقريد:

تفرد بالله الفريد فريد  
فظهرل وحيداً والمشوق وحيد  
وذلك لأن المفردين رأيستهم  
على طبقات والسدو بعيد  
فمن مفرد يسمو بهمة قلبه  
عن الملك جمع فهو عنه يحيد  
وأدمن سيراً فى السمو توحداً  
وكل وحيد بالبلاء فريد  
وأخرى سمو فى العلو تقرداً  
عن النفس وجداً فهى منه تبيد  
وأخر مفكوك من الأسر بالفنا  
فأصبح خلوا واجتبهاه ودود  
فالذى أدمن سيراً فى السمو متوحداً  
بالبلاء، لأنه لا سبيل له إلى ما يطلب،

- والذى تقرد عن النفس وجداً لا يحس بالبلاء.
- والذى فك من أسر النفس بالمنا عنها هو المحتبى المقرب المتفرد بالحقيقة<sup>(٦)</sup>
- اما العلاج فقد عرف التفريد بأنه حكم بانفصال شخص عن الآفات، كما أن التوحيد حكم بوحداية الشيء<sup>(٧)</sup>.
- وقد اهتم الصوفية بشرح هذين المصطلحين، والكشف عن درجة كل منهما فى منزل السائرين إلى الله، ومقام السالك فى التجريد والتفريد، وحظه فى ملاحظة التوحيد حالاً ومقالاً، حتى إن الكاشانى قد عرفه بأنه تجريد الخلط عن شهود التجريد. ووضع له مجموعة<sup>(٨)</sup> من المستويات والصور التى يعبر كل واحد منها عن حال الصوفى ومنزلته، فقال:
- ١- وصورته من البدايات التجريد عن المخالعات، والذات الطبيعية، والمألوفات، والزخارف الدنيوية، والطيبات.
- ٢- وصورته فى الأنواب: تجريد النفس عن الميل إلى شهوات الدنيا ودعوات الهوى.
- ٣- وفى المعاملات: تجريد النفس عن رؤية تأثير الكائنات ونسبة الأفعال إلى المخلوقات
- ٤- وفى الأخلاق: تجريدها عن الهبات النفسانية، والممكنات الرديئة الشيطانية.
- ٥- وفى الأصول: التجريد عن الفتور فى السير والاتفات إلى الغير.
- ٦- وفى الأودية: التجريد عن العلوم الاستدلالية بالإلهامات الإلهية والعلوم الدينية
- ٧- وفى الأحوال: التجريد عن محبة سوى والاصطبار مع النوى
- ٨- وفى الولايات: التجريد من الأسماء والصفات وعن رسوم جميع الكائنات
- ٩- وفى الحقائق: تجريد عن الجميع من درك العلم.
- أما التفريد فقد بين الكاشانى صورته على نحو ما سبق بيانه لمعانى التجريد وصوره، فقال.
- ١ ثم التفريد وهو فى النهاية: تفريد الإشارة عن الحق بالأشياء إلى الخلق فى الهداية والدعوة إلى الله إلا عن الحق، وذلك حال من بسطه الله من الخلق ظاهراً ليدعوهم إليه، وقبضه عنهم باطناً لئلا يقول إلا ما قال الحق
- ٢- وصورته فى البدايات: تخليص الإشارة إلى الحق بلعبارة.



٣- وفى الأبواب: تخلص الإشارة إلى

الحق بالعقيدة

٤- وفى المعاملات، تفريد الإشارة

إلى الحق بالتأثير والتصريف.

٥- وفى الأخلاق: تصريف الإشارة

إلى الحق بالحق والبعث

٦- وفى الأصول: تخلص الإشارة

إلى الحق قصداً وسلوكاً.

٧- وفى الأودية: تخلص الإشارة

بالحق محبة وغيره

٨- وفى الولايات: تخلص الإشارة

بالحق افتخاراً وبعثاً وتلفاً.

٩- وفى الحقائق: تخلص الإشارة

بالحق شهوداً واتصالاً

ومن الملاحظ أن الصور التى يتم

فيها التجريد والتفريد تكاد تكون

متماثلة فى سلوك الصوفى، وهى حالات

شعورية يعيشها ويدرك آثارها فى التعامل،

ونماذج السلوك، وأمثلة حياتية لما يقوم به

الصوفى من أعمال بينه وبين نفسه، أو

بينه وبين غيره<sup>(١)</sup>

ومن يستقرئ أقوال الصوفية عن هذين

المصطلحين يتبين له أن التجريد تدور كل

معانيه حول خلو القلب مما سوى الله حالاً

ومآلاً.

وأن التفريد تدور كل معانيه حول

تحقق العبد بالحق فى أعماله وأقواله

وأحواله، فلا يرى فيها أثر لغير الله حتى

يحقق قول الرسول ﷺ: كنت سمعته الذى

يسمع به ويصره الذى يبصر به ويده التى

يبطش بها، (الحديث)

وقد شرح الإمام ابن القيم تعريف

الهروى للأنصارى (٤٨١هـ) (أحد أئمة

الصوفية) لهذين المصطلحين، وأشار إلى

أن التجريد درجة من درجات تحقق

السالك بمقام الفقر الذى يعيشه الصوفى

مآلاً ومقالاً؛ حيث يتوجه العبد فى جميع

أحواله إلى الله

وقد عرّف التجريد وقسمه درجات

ختمها بقوله: الدرجة الثالثة صحة

الاصطرار والوقوع فى يد النقطع

الوجدانى والاحتباس فى بيداء قيد

التجريد، وهذا هو فقر الصوفية، وهى

هذه الدرجة من التجريد... تمحو رؤية

التوحيد عن العبد شواهد استبداده

واستقلاله بأمر من الأمور، ولو كان هذا

الأمر حالاً من أحوال النفس كاللمحة

والطرفة والهمة والخطر والوسوسة؛ إلا

بإرادة المريد الحق سبحانه وتديره

ومشيئته، ويبقى العبد كالكرة بين

صولجانات القضاء والقدر، تقلبها كيف



شاءت، بصحة شهادة العبد قيومية من له الخلق والأمر، وتقرده بذلك دون سواه. وهناك يشهد العبد في كل ذرة من ذراته الظاهرة والباطنة فقرًا تامًا إليه سبحانه، من جهة كونه ربًا حالقًا ومن جهة كونه إلهًا معبودًا، وهذا هو الفقر الأعلى الذي دارت عليه رحي القوم، وفي هذا المقام يكون الصوفي، الموصوف بهذا الفقر ما أغناه من فقير، وما أعزه من ذليل، وما أقواه من ضعيف، وما آنسه من وحيد، فهو الغنى بلا مال، والقوى بلا سلطان، والعزیز بلا عشيرة، وقرت عينه بالله فقرت به كل عين، وهذا هو الفقر المحمدي، والتحقق بصحة هذا ومعرفة يوجب صحة الاضطراب ويحول بين المرء ورؤيته أعماله وأحواله، والتحقق بهذا هو نظام التوحيد، ومن وصل إلى هذا الحال فقد وقع في يد التقطع والتجريد وأشرف على مقام التوحيد الخاص.

ومتى وصل إليه الصوفي فاق حُب الله من حبه كل معية، وخوفه كل خوف، ورجائه كل رجاء، فلا تتعدد الإرادات وإنما تتوحد في عينه إرادة الحق فيتوحد المطلب وتتوحد الإرادة، ويتوحد المراد والمطلوب، فإذا غاب بمحبوبه عن حب غيره، وبمألوهه عن مألوه غيره، صار من

أهل التوحيد الخالص، وهذا هو محض التجريد، لأن الصوفي حينئذ قد تجرد عن ملاحظة سوى محبوه أو آثاره أو معاملته أو خوفه أو رجائه. وهذا هو تجريد توحيد الألوهية، أما صاحب تجريد توحيد الربوبية فهو في قيد التجريد عن ملاحظة فاعل غير الله، وهو مجرد عن ملاحظة وجوده هو، وهذا فرق بين تجريد توحيد الألوهية وتجريد توحيد الربوبية.

فالأول تجريد عن ملاحظة سوى مرضى الله ومراداته ومحبوبه وأوامره. أما الثاني: فهو تجريد عن ملاحظة كمال الفاعل الحق؛ وهو الله

وتجريد توحيد الألوهية هو الذي سمت إليه همم السالكين، فمن تجرد عن ماله وحاله وكسبه وصله ثم تحرر عن شهود تجريده فهو المجرد عند القوم، وهذا هو التجريد الذي عليه يحومون وإياه يقصدون، ونهايته عندهم: التجريد بقضاء وجوده ويقائه بموجوده، بحيث يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل.

ويشير ابن القيم إلى أنه وراء هذا التجريد الذي أشار إليه الهروي تجريد آخر أكمل منه وأتم منه، ونسبته إليه كتلة هي بحر وشعرة في ظهر بغير، وهو تجريد الحب والإرادة عن الشوائب والعلل



والحفظ، فيتوحد حبه كما توحد محبوه، ويتجرد عن مراده من محبوه بمراد محبوه منه، بل يكون مراد محبوه هو نفس مراده، وهنا يعقل القول باتحاد المراد، فيكون عين مراد المحبوب هو عين مراد المحب، وهذا هو غاية الموافقة وكمال العبودية، ولا تتجرد المحبة عن العلة والحفظ التي تقسدها إلا بهذا ويرى ابن القيم أن التجريد والفناء من واد واحد، وجعله الهروى من أقسام النهايات وعرفه بأنه: الانخلاع عن شهود الشواهد، وأشار إلى أنه ثلاث درجات الدرجة الأولى تجريد الكشف على كسب اليقين.

الثانية: تجريد عين الجمع عن درك العلم

الثالثة: تجريد الخلاص عن شهود التجريد.

وبشرح هذه المستويات الثلاثة فيقول: إن تجريد الكشف عن كسب اليقين هو أن يشهد العبد سبق الله بمنته وفضله لكل سبب يبال به يقين الإيمان، فيتجرد كشفه عن ملاحظة الأسباب والبراهين وينتهى نظره إلى المسبب الأول، بحيث لا يبتل الأسباب عن كونها أسبابا، وإنما يتجاوزها بعدم الوقوف عندها، وملاحظة

المسبب الأول الذي حملها أسبابا

وأما تجريد عين الجمع عن درك العلم فيعني تجريد العبد عن العلم والإدراك فالأول تجريد عن رؤية السبب، والثاني تجريد عن العلم والإدراك؛ بحيث يتحقق السالك بتفريد الرب سبحانه بالحكم عن إثبات الوسيلة والسبب.

وأما تجريد التخلص من شهود التجريد فهذا يستغرق النوعين السابقين، لأن صاحب هذا المستوى من التجريد قد اجتمعت همته على الحق، وشغل به ملاحظة عين الجمع عن ملاحظة ذكره وحمله، وقد استغرق قلبه كل ذلك، فلا يتسرع فيه لشهود علمه بتجريده ولا لشعوره به، فلا انتفات له إلى تجريده، ولو بقى له التفات إليه لم يكمل تجريده

ويرى ابن القيم أن وراء هذا كله ما يسميه (تجريد الحنفية) وهو تجريد الحب والإرادة عن تعلقها بالسوى، وتجريد العلة والشوائب والحفظ التي هي مرادات النفس<sup>(١)</sup>.

ويربط الهروى معنى الاستقامة بالتفريد في قوله تعالى ﴿فَأَسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾ [التوبة ١٧] ويقول: إنها إشارة إلى عين التفريد، يريد أنه تعالى أرشدهم إلى شهود تفريده، وهو ألا يروا غير فردانيته. ويشرح ابن القيم

ذلك قائلًا: إن تمزيده نوعان: تفريد في العلم والمعرفة والشهود، وتفريد في الطلب والإرادة، وهما نوعا التوحيد<sup>(١)</sup>

ويرى أبو نصر السراج الطوسي صاحب اللمع: أن التفريد والتحرير والتوحيد المصطلح مختلف لمعان متقمة وتفصيلها على مقدار حقائق الواجدين لها وإشاراتهم إليها، وقد عرف التفريد بأنه: إفراد المفرد - أي الرب جل جلاله - برفع الحدث، وإفراد القدم بوجود حقائق الفردانية<sup>(٢)</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه أن أئمة القوم فرقوا بين التجريد الذي يصل بصاحبه إلى الفناء عن وجود السوي، فحذروا منه لأنه قد يؤدي إلى وحدة الوجود التي يتلاشى فيها الفرق بين الخالق والمخلوق، بين القديم والمحدث، وقالوا لا بد أن تكون درجات التجريد محافظة على الفارق والمساينة بين الخالق والمخلوق والعايد والمعبود.

أ.د/ محمد السيد الجليلند



- (١) الجرجاني دین الترميمات ص ٢٢٨
- (٢) انظر عوارف المعارف ص ٣٦٧، الترميمات للجرجاني مادة تجريد
- (٣) ابن عربي اصطلاحات الصوفية
- (٤) انظر: عوارف المعارف، هامش إحياء علوم الدين ٢٥٥/٥ نقلاً عن مدارج السالكين ٢/٢.
- (٥) انظر عوارف المعارف ص ٣٦٧.
- (٦) انظر: التعرف لمذهب أهل تصوف لآبي بكر انبغلابادي ص ٣٣ - ٣٤ ط ١٩٦٩م بالقاهرة، مراجعة محمود أمين النواذی.
- (٧) انظر الطحيري كشف المحجوب ٥٢٢/٢
- (٨) راجع في هذه الصور والنماذج اصطلاحات الصوفية للكاشاني ص ٣٧٢ - ٣٧٧ بتحقيق عبد العال شاهين ط ١٩٩٢م، القاهرة.
- (٩) انظر: تفصيلات أكثر في طريق الهجرتين لابن القيم، ط معب الدين الخطيب ص ١٦ - ٢٣
- (١٠) ابن القيم. مدارج السالكين ٩٨/٢ - ٩٩
- (١١) انظر. مدارج السالكين ٩٨/٣، تحقيق د. عبد الحميد المذكور

## التفسير الصوفي الإشاري

الأطهار رضوان الله عليهم وأظهروا أقباساً منه للأمة<sup>(٣)</sup>.

وكذلك تضمنت تفسير السلف ومن بعدهم من أعلام المفسرين على امتداد العصور نماذج من هذا الاتجاه التفسيري.

فمن إشارات القرآن إلى التفسير الإشاري ما فهمه بعض أساطين علم القرآن من قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ

الْقُرْآنَ ۚ وَإِنْ كُنَّا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

أَحْزَانًا كَثِيرًا ۖ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ

الْأَمْرِ أَوْ الْخَوْفِ أَوْ أَعْزَابٍ يَصُدُّوهُ إِلَى

الرَّسُولِ قَالِ أُولَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُمْ لَدِينٌ

يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ﴾ (النساء: ٨٢-٨٣)<sup>(٤)</sup>

فهني الآيتين الكريمتين إشارتان إلى أن ثمة معنى خلاف الظاهر في القرآن يستدعي التدبر وينزاح الاحتلاف بحصوله<sup>(٥)</sup>. كما أنه أثبت لأهل العلم استنباطاً، ومعلوم أنه وراء السماع؛ فيقتضي ذلك حواز أن يستبط كل أحد من القرآن بقدر فهمه وما بفيضه الحق

يُعد التفسير الصوفي الإشاري أحد مناهج التفسير القرآني المندرجة تحت منهج التفسير بالرأي المحمود في مقابل كل من التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي المذموم، وكذلك هو مقابل للتفسير الصوفي النظري المبني على نظريات عفية لا تخضع لضوابط التفسير الإشاري الفيضي.

وقد عرّف العلماء التفسير الصوفي الفيضي أو الإشاري بأنه: عبارة عن تأويل الآيات القرآنية الكريمة على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة<sup>(٦)</sup>.

هذا وقد قرر علماء التنزيل أن للتفسير الإشاري أصلاً شرعياً يقوم عليه، وأنه لم يكن ابتداءً جديداً في إبراز معاني القرآن الكريم، بل هو أمر معروف من لدن نزوله على الرسول ﷺ أشار إليه القرآن وثبّه عليه الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وكذلك عرفه الصحابة



الآلية بجواهر الروح القدسية

والمراد من الحد، المنتهى فيما أراده  
الله تعالى في معنى الحرف من القرآن،  
وقيل هو ما تنتهى إليه الفهم في معنى  
الكلام العريض، وقيل هو ما يرتقى به من  
البطن إلى المطلع.

والمطلع - بضم الميم وفتح الطاء  
المشددة واللام - هو ما يتوصل به إلى  
معرفة الغامض من المعاني والأحكام  
ويوقف على المراد به

وقيل: المطلع هو مقام الاطلاع من  
الكلام النفسى إلى الاسم المتكلم المشار  
إليه بقول الصادق<sup>(٦)</sup> (لقد تجلى الله تعالى  
في كتابه لعباده ولكن لا يبصرون)<sup>(٧)</sup>.

وكذلك ذكر العلماء من شواهد  
تأصيل التفسير الإشارى من السنة النبوية  
أن النبى ﷺ دعا لسيدنا عبد الله بن عباس  
رضى الله تعالى عنهما فقال: «اللهم فقّهه  
في الدين وعلمه التأويل»<sup>(٨)</sup>.

وقد احتج به الإمام الفزائى للتفسير  
الإشارى الميضى قائلاً: (فإن كان التأويل  
مسموعاً كالتزويل ومحفوظاً مثله فما  
معنى تحصيله بذلك؟<sup>(٩)</sup> أى أن  
تحصيل خبر الأمة بتعليم التأويل دليل  
على خصوصية التأويل المفاض على القلب

وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ  
الَّذِينَ لَا يَكَادُونَ بِفَقْهِهِمْ حَدِيثًا﴾  
(النساء: ٧٨)

حيث يقول الإمام الشاطبى في معناها  
(والمعنى: لا يفهمون عن الله مراده من  
الخطاب، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس  
الكلام؛ كيف وهو منبرل بلسانهم؟  
ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من  
الكلام. وكان هذا هو معنى ما روى عن  
على أنه سئل: هل عندكم كتاب؟ فقال:  
لا إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل  
مسلم أو ما في هذه الصحيحة<sup>(١٠)</sup>

ومن إشارات الحديث النبوى الشريف  
إلى التفسير الإشارى ما أخرجه ابن حبان  
في صحيحه وغيره من حديث الإمام ابن  
مسعود ؓ أن النبى ﷺ قال: «إن للقرآن  
ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً»<sup>(١١)</sup>.

فالمراد بالظهر: ما يظهر من معانى  
التزويل لأهل العلم بالظاهر، وقيل هو  
التفسير

والمراد بالبطن: ما يتضمنه من  
الأسرار التى أطلع الله تعالى عليها أرباب  
الحقائق، وقيل هو التأويل. وقيل هو روح  
الألفاظ أى الكلام المعتلى عن المدارك

لتأصيل التفسير الإشاري بقوله: (وهذا الذي قاله لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر)<sup>(١٥)</sup>. أي: بل يحصل بالتفسير الإشاري الباطن.

وكذلك استدلل حجة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله لهذا التفسير الإشاري بما روى عن سيدنا علي كرّم الله وجهه أنه قال: (لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب!) إذ عقبه بقوله: (فما معناه وتفسيرها في غاية الاختصار)<sup>(١٦)</sup>. أي أن تفسير الفاتحة بهذا القدر البالغ ~~حكمة~~ سبعين بعيراً لا يمكن أن يتحصل عليه من التفسير الظاهر الذي هو نتاج ~~الفكر والعقل~~؛ فلا بد أن يكون تفسيراً فيصياً إشارياً من لدن علام الغيوب، وإذا كان هذا في تفسير الفاتحة وحدها فكيف بتفسير القرآن كله؟ لقد صرح سيدنا علي بأن مرد ذلك إلى المهم الباطن حيث يقول (من فهم القرآن فسّر به جمل العلم)<sup>(١٧)</sup>.

وإذا كان الأمر كذلك فهل وعى لنا التراث التفسيري حظاً من التفسير الإشاري عند الصحابة ومن بعدهم من المفسرين؟ أحل. فقد سجلت المصادر الوثيقة - ومنها كتاب الموافقات للشاطبي - بعض

لخواص الأمة، وذلك في مقابلة التفسير الظاهر المتداول بالسماع لعموم علمائها.

ولقد ورد عن كبار الصحابة رضوان الله عليهم ما يدل على أنهم عرفوا التفسير الإشاري وقالوا به.

فمن ذلك ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن الإمام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال:

(إن القرآن ذو شجون وقنون، وضهور وبطن، لا تنقضي عجائبه ولا تُبلغ غايته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أحبر فيه بعنف هوى؛ أحار وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومُحكّم ومتشابه، وظهر وبطن.

فظهره التلاوة، وبطنه التأويل؛ فجالسوا به العلماء، وحانبوا به السفهاء)<sup>(١٨)</sup>.

كما روى عن الإمام ابن مسعود رحمه الله أنه قال. (من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن)<sup>(١٩)</sup>.

كما ورد عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه أنه قال: (لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوهاً)<sup>(٢٠)</sup>.

وقد عقب الحافظ السيوطي على هذين الأثرين بتوجيه الاستشهاد بهما



نماذج التفسير الإشاري المأثور عن الصحابة رضوان الله عليهم إذ يقول الإمام الشاطبي رحمه الله وهو يقرر ثبوته:

(وله أمثلة تبين معناه بإطلاق؛ فعن ابن عباس قال (كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي ﷺ، فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولنا نسون مثله؟ فقال له عمر: إنه من حيث تعلم، فسألني عن هذه الآية ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر: ١) فقلت: إنما هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه أيام، وقرأ السورة إلى آخرها فقال عمر: (والله ما أعلم منها إلا ما تعلم)

فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه ﷺ أن يسبج بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه.

وباطنها: أن الله نعى إليه نفسه

ولما نزل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣) فرح الصحابة وبكى عمراً وقال: ما بعد الكمال إلا النقصان؛ مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام، فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً<sup>(١٨)</sup>.

ومن هذين المثالين ندرك أن بعض الصحابة في المثال الأول - وهو مروي في صحيح البخاري<sup>(١٩)</sup> عن حبر الأمة - لم يدرك من معنى السورة إلا المعنى الظاهر

وهو الأمر بالتسبيح بحمده تعالى والاستغفار إذا تم البصر والضح. أما سيدنا عمر وسيدنا ابن عباس فقد فهما منها معنى آخر وراء الظاهر ألا وهو المعنى الباطن الذي تدل عليه السورة بطريق الإشارة، وكذلك في المثال الثاني فرح الصحابة بنزول الآية بفهمهم لظاهرها وهو كمال السدين وإتمام النعمة وارتضاء الإسلام ديناً، بينما بكى سيدنا عمر لإدراكه المعنى الإشاري الباطن للآية وهو نعي رسول الله ﷺ، وهكذا يتأصل التأويل الإشاري الباطني للقرآن الكريم بثبوته عند كبار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين

ولكن هل يُقبل التفسير الإشاري الباطني على إطلاقه دون شروط أو ضوابط؟ كلا، فقد فُتِن له علماء التنزيل، ووضعوا له شروطاً وضوابط لا يقبل إلا بتحققها وتوافرها

**شروط قبول التفسير الإشاري وضوابطه:**

أولها: ما نص عليه صاحب (الموافقات) بقوله (أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجرى على المقاصد العربية)<sup>(٢٠)</sup>.



وهذا الضابط المشترك هو مقتضى كون القرآن عربياً كما قال منزله جل وعلا : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف: ٢) فلو ادعى شخص تفسيراً أو تأويلاً لا يقتضيه كلام العرب ومخالفاً للقواعد العربية لم يوصف بكونه عربياً ولكن كلاماً ملصقاً بالقرآن، ليس في الفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك فلا تصح نسبته إليه أصلاً، ويدخل صاحبه تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم

والشرط الثاني: أن يكون له شاهد شرعي يؤيده من الكتاب أو السنة أو الأصول المعتمدة ويشهد بصحته.

فإنه إن لم يكن له . في محل آخر . شاهد نصاً أو ظاهراً يشهد لصحته كان مجرد دعوى من حملة الدعاوى التي يدعيها أصحاب الاتجاهات الباطنية على القرآن ومعلوم أن الدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء.

والشرط الثالث: أن لا يكون للتفسير الإشاري معارض شرعي أو عقلي، وذلك كتأويلات الباطنية التي توصلوا بها إلى نفي الشريعة بالكلية، كتفسيرهم الكعبة بالنبي والصلوات الخمس

بالأصول الأربعة والإمام.

والشرط الرابع: أن لا يدعى أن التفسير الإشاري هو وحده المراد دون الظاهر، بل لابد من إقرار التفسير العاري الظاهر أولاً، ثم الأخذ بالمعنى الإشاري<sup>(٢١)</sup>.

قال الإمام الغزالي قدس الله سره: (....) ويعلم أنه لا يحوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولاً، ولا مطمع في الوصول إلى الساطن قبل إحكام الظاهر. ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمن يدعى البلوغ ~~إني~~ صدر البيت قبل مجاوزة الباب، أو ~~كذلك~~ فهم مقاصد الأتراك من كلامهم ~~وهو لا يفهم لغة الترك~~<sup>(٢٢)</sup>.

وقد أضاف العلامة الزرقاني شرطاً خامساً: وهو أن لا يكون تأويلاً بعيداً سخيفاً؛ كتفسير بعضهم قوله تعالى ﴿ زَانٌ آلَهُ لَمَعَ الْمُعْجِبِينَ ﴾ (العنكبوت: ٦٩). بجعل (لع) فعلاً ماضياً و(المعجبين) مفعوله<sup>(٢٣)</sup>.

ولقد أذعن علماء أصول فقه الشريعة للتفسير الإشاري المنصبط بضوابطه وأيقنوا بصحة مصدره، وقرروا أنواعه، وما يصح اعتباره منه وما يتوقف فيه، فيقول الإمام الشاطبي رضوان الله عليه: (لا اعتبارات القرآنية الواردة على القلوب،



الظاهرة للبصائر: إذا صحت على كمال شروطها فهي على ضربين:

أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموحودات فإن الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه حُجُبُ الأكوان من غير توقف. فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بينه أهل التحقيق والسلوك.

والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموحودات جزئياً وكنياً، ويتبعه الاعتبار في القرآن.

فإن كان الأول: فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير إشكال: لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهو الهداية النعمة على ما يليق بكل واحد من المكلفين، وبحسب التكالييف وأحوالها لا بإطلاق

وإذا كانت كذلك: فالمشى على طريقها مشى على الصراط المستقيم

ولأن الاعتبار القرآني قلما يجده إلا من كان من أهله؛ عملاً به على تقليد أو اجتهد، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا في العمل به

والتخلق بأخلاقه عن حدوده، بل يفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه ويلزم من ذلك أن يكون ممتداً به لحريته على مجاريه

والشاهد على ذلك: ما نقل من فهم السلف الصالح فيه، فإنه كله جار على ما تقضى به العربية. وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسباً تبين قبل

وإن كان الثاني: فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم وأحده على إطلاقه فيه ممتنع؛ لأنه بخلاف الأول، فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن فنقول:

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة: إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة إلى الاعتبار غير القرآني - وهو الوجودي<sup>(٧٤)</sup> - ويصبح تنزيله على معاني القرآن لأنه وجودي أيضاً، فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص، فلا يطالب فيه بالمعتبر بشاهد موافق إلا ما يطالبه (المري)، وهو أمر خاص وعلم منفرد بنفسه<sup>(٧٥)</sup>

إن هذا النص الأصولي توثيق لحقيقة التفسير الإشاري وبيان لمصادقته بضوابطها العلمية المقررة.

كما أصل له حجة الإسلام الغزالي بقوله - في الإحياء - (قد علم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق صكاهة إلى درجته التي هي حده ومحطه، الأخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعاً لأرياب الفهم - أي الفهم عن الله تعالى - قال علي عليه السلام: (إلا أن يؤتى الله عبداً فهماً في القرآن) فإن لم يكن سوى الترجمة المنقولة، فما ذلك الفهم؟ وقال صلى الله عليه وسلم: «إن للقرآن ظهيراً وبطناً وحداً ومطلعاً»، ويروى أيضاً عن ابن مسعود موقوفاً عليه وهو من علماء التفسير فما معنى الظاهر والبطن والحد والمطلع؟<sup>(٣٦)</sup>

ولقد أبدى العلامة - في علم أصول الحديث النبوي - الحافظ ابن الصلاح أيضاً رأيه في التفسير الصوفي الإشاري ورد على من حكم بتكفير القائلين به، حيث قال في فتاواه - وقد سئل عن كلام الصوفية في القرآن:

(وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي المفسر رحمه الله تعالى أنه قال -

صنف أبو عبد الرحمن السلمي "حقائق التفسير" فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كمر!! قال ابن الصلاح:

وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم - أي الصوفية - أنه إذا قال شيئاً من أمثال ذلك: أنه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة من القرآن العظيم؛ فإنهم لو كانوا كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية.

وإنما ذكر ذلك منهم لتظير ما ورد به القرآن؛ فإن التظير يذكر بالنظير، ومن ذلك قتال النفس في الآية المذكورة - يريد قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ (التوبة: ١٢٣). فكانه قال: (أمرنا بقتال النفس ومن يلي من الكفار، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا في مثل ذلك: لم فيه من الإبهام والإلناس)<sup>(٣٧)</sup>.

وتعليقاً على تقرير الحافظ ابن الصلاح نقول:

أولاً: أن ابن الصلاح لم يرتض أن يحكم على تفسير الصوفية مطلقاً بتكفير القائلين به؛ باعتبار أنهم لم يذكره على أنه التفسير المقصود بالأصالة دون غيره من التفسير العباري



الظاهر؛ بل هو من قبيل الإشارة إلى النظير  
الذى يذكر بظهيره

وثانياً: أنه حال بين حكم الواحدى  
بتكفير الإمام السمنى المعلق على إرادة  
صاحبه بأنه المقصود وحده من دلالة النص  
القرآنى وبين واقع التفسير الإشارى  
المخالف لتفسير الباطنية

وثالثاً: أن ابن الصلاح قد سجل ابتداءً  
حسن ظنه بأهل التصوف الموثوق بعلمهم  
وتحققهم وارتضى نماذج من تفسيرهم،  
ومع ذلك تمنى أخيراً عدم التساهل فى  
الأخذ بكل ما يدعى أنه تفسير صوفى،  
ويشير بذلك إلى الانترام بصواب قبوله<sup>(٨)</sup>  
التفرقة بين التفسير الإشارى وتفسير  
الباطنية؛

يخلط بعض الجاهلين بين التفسير  
الصوفى الإشارى - المصبط بصوبته -  
وبين تفسير الشيعة الباطنية الذى يذهب  
بدلالة النص القرآنى بعيداً عن مقصودها  
فيحدث خطأ كبيراً فى الحكم على  
الصوفية المتحققين الذين تبرز لهم أنوار  
التبريل فيقبسون منها قبسات عرفانية  
تنسج التفسير الظاهر وتزيده حلاء ونفاذاً  
إلى القلوب، وتحسد موسوعية الدلالة  
القرآنية

وقد فطن إلى ذلك ذوو الرسوخ  
والتمكن العلمى فأبرزوا الحدود الماصلة  
بين الاتهامين

فقال العلامة سعد الدين التفتازانى  
معلقاً على قول الإمام النسفى - فى  
المقائد - (والنصوص على ظواهرها،  
فالعدل عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن  
إلحاد): قال السعد رحمه الله تعالى:  
(وسُمُّوا الباطنية: لأدعائهم أن النصوص  
ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنة لا  
يعرفها إلا المَعْلَم، وقصدتهم بذلك: نفى  
الشرعية بالكلية.. ثم قال: وأما ما يذهب  
إليه بعض المحققين من أن النصوص  
محمولة على ظواهرها، ومع ذلك ففيها  
إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على  
أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها  
وبين الظواهر المرادة فهو من كمال  
الإيمان ومحض العرفان)<sup>(٩)</sup>

وبلاحظ على تقرير الإمامين . السعد  
والنسفى ما يلى:

أولاً: أن إبطال دلالة ظواهر النصوص  
إنما هو إلحاد وتعطيل لأصول الشريعة  
ثانياً: أن قصر معرفة المعانى الباطنة  
لنصوص الشرعية (الكتاب والسنة) على  
المَعْلَم أو الإمام وحده فى المذهب الشيعى

الباطنى تخصيص بلا مخصص ، وبذا يتحقق الحل فى تحديد كل من العالم والمعلوم

ثانياً: أن العلامة السعد . وهو إمام فى العقول والمنقول . قد حكم للتفسير الصوفى الإشارى المنضبط بشروطه وضوابطه ، بأنه من كمال الإيمان ومحض العرفان.

وقد نقل الإمام الحافظ جلال الدين السيوطى رحمه الله . فى الإتقان تقرير صاحب الحكم العطائية: العلامة أحمد بن عطاء الله السكندرى رضوان الله عليه عن التفسير الإشارى فقال:

(وقال الشيخ تاج الدين بن عطاء الله فى كتابه "لطائف المنن": أعلم أن تفسير هذه الطائفة . أى الصوفية . لكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم بالمعانى العربية ليس إحالة للظاهر عن ظاهره ، ولكن طاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلت عليه فى عرف اللسان

وتم أفهام بطله فهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه ، وقد جاء فى الحديث "لكل آية ظهر وبطن" فلا يصدك عن تلقى هذه المعانى منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة (هذا إحالة

لكلام الله وكلام رسوله). فليس ذلك بإحالة ، وإنما يكون إحالة لو قالوا لا معنى للآية إلا هذه ، وهم لم يقولوا ذلك بل يقرؤون الظواهر على ظواهرها مراداً بها موضوعاتها ويفهمون عن الله تعالى ما أفهمهم<sup>(٣٠)</sup>.

#### أهمية التفسير الإشارى:

إننا لا نتجاوز منطق الحقيقة إذا قلنا إن التفسير الصوفى الإشارى ضرورة تقتضيها موسوعية الدلالة القرآنية التى لا تحسر عند حد التفسير العبارى أو التفسير الظاهر ، لاسيما مع إقرار كبار الأمة بمصادقية حدث: إن للقرآن ظهراً وبطناً السابق تخريج الحافظ المراقى له من صحيح ابن حبان وغيره.

ومن ثم تتجسد أهمية التفسير الإشارى الصوفى فيما يلى:

أولاً: تضايف الآثار والنقول الكثيرة فى المصادر العلمية الوثيقة . على الإلزام بإقراره والاعتداد به مثل الحديث الذى أحرجه الحافظ عبد الرزاق والفريانى عن الإمام الحسن عليه السلام أنه قال. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لكل آية ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع»<sup>(٣١)</sup>.

وكقول سيدنا عليّ كرم الله وجهه



(لو شئت لأوقرت سبعين مبيراً من فاتحة الكتاب) الذي ذكرناه، نماً بتحريجه. ولأنه مجال تحصيل هذا القدر من التفسير الظاهر فلا مناص من قبول التفسير الماثلن الإشاري.

وما نقله الإمام الغزالي عن بعض العلماء من أنه قال (لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر)<sup>(٣٧)</sup>.

وكذلك ما نقله الإمام الزركشي عن القاضي أبي بكر بن العربي - من كتابه "قانون التأويل" - أن علوم القرآن خمسون علماً وأربعمائة وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم على عدد كالم القرآن مضروبه في أربعة؛ إذ لكل كلمة ظاهراً وباطناً واحد ومطلعاً (١)<sup>(٣٨)</sup>.

فمدلول هذا كله لا يمكن أن يتحصل من مجرد التفسير الظاهر، فلا بد من التفسير الإشاري.

ثانياً: إن التفسير الإشاري حتمي الوجود، للوفاء بحق الخواص من طبقات الأمة؛ فقد روى عن الإمام جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه أنه قال (كتاب الله على أربعة أشباه: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق)، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء،

والحقائق للأنبياء)<sup>(٣٩)</sup>. وتقسيم هذه المراتب مستبطل من مدلول قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: ١١) ومن قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَنْتَبِطُونَ بِهِمْ﴾ (النساء: ٨٢).  
وثالثاً: إن التفسير الإشاري ضرورة لتجدد واستمرارية الخطابات القرآني المتعلق بكل ما انتهى زمنه مثل قصص الأنبياء السابقين مع أمهم الغابرة.

فإذا كان التفسير الظاهر يرى أنها قصص أنبياء قد انتهت بانتهاؤهم وأن آياتها تقرا الآن لمجرد العظة والاعتبار فحسبهم فإن التفسير الإشاري بوجوهه الرمزية يجعل الخطاب به ممتداً وقائماً موجهاً إلى الإنسان في كل عصر، ترى ذلك حيث يرمزون فيها بموسى للقلب، وكذا بفرعون للنفس.

وهكذا يكون القرآن الكريم وكأنه في حالة تجدد نزول لم ينته الخطاب به بانتهاؤهم أزمنة أحداثه بل هو فوق الزمان والمكان باعتباره كلام الله تعالى وصفته القائمة بذاته، ومن ثم تظل صفة الكلام قائمة غير معطلة، لم تنته برول الكتب السماوية، فما زال الحق تعالى متكلماً أبداً<sup>(٤٠)</sup> لا تنفد كلماته جل

وعلا

الذى عرفه سيد الخلق ﷺ بقوله:  
«الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم  
تكن تراه فإنه يراك»<sup>(٣٧)</sup>. فإن دراسة أى  
تفسير إشارى مثل (لطائف الإشارات) أو  
(روح البيان) أو (البحر المديد) دراسة  
منهجية واعية يمكن بها رصد قواعد  
السلوك الصوفى الإحسانى الرشيد الذى  
يُرْتَقَى به إلى قمة الريانية ويتسنى ذرى  
المعرفة والشهود.

سادساً: إن مصادر التفسير الإشارى  
تتضمن كنوزاً معرفية هائلة تمثل نتاجاً  
زاهياً من العلم اللئلى الذى تنهال  
فيوضاته على قلوب العارفين فتدقق فى  
جداول التأويل العرفنى الذى يحوى كل  
عجيب وعجيبه وسيل تفسير ابن عجيبة  
ينبئك من البحر المديد، ولا ينبئك مثل  
خبير!!

واننا - بحمد الله تعالى - من واقع  
التدريش العلمى والوحدانى مع نتائج التفسير  
الصوفى الإشارى نستطيع أن نؤكد: أنه  
لا يتم البناء التفسيرى القرآنى، إلا بإعمال  
المنهج الصوفى الإشارى فى التفسير،  
وإحراز نتاج (علم الموهبة) الذى اعتده  
اساطين علوم القرآن الكريم وتفسيره  
علماً أساسياً ومصدراً رئيساً للمفسر

رابعاً: كذلك تتجسد ضرورة التفسير  
الصوفى الإشارى فى حل كثير من  
المشكلات التفسيرية المتمثلة فى إيهام  
التناقض بين دلالات الآيات التزييلية:  
كدلالة نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ  
يَغُلَّ﴾ (آل عمران: ١٦١) على عصمة  
الأنبياء مع دلالة نحو قوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ  
لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾

(الفتح: ٢). على ثبوت الذنب. هيأتى صاحب  
(البحر المديد) بالتأويل الإشارى الذى لا  
يقدر فى العصمة إذ يقول: (الإشارة: ﴿إِلَّا  
فَتَنَّاكَ لَهَ فَنَحْنُ مُبْتَلَا﴾ بأن كشفنا لك كسر  
أسرار ذاتنا وأنوار صفاتنا وجمال أفعالنا  
فشاهدتنا بت ﴿يَغْفِرُ لَكَ اللَّهُ﴾ أى ليعيبك  
عن وجودك فى شعور محبوبك ويمتد عنك  
حسك ورسمك حتى تكون بنا فى كل  
شئ، قديماً وحديثاً<sup>(٣٨)</sup> فأفاد أن المراد  
الإشارى لغمران الذنب ستر الوجود  
الإضاهى للمفتوح عليه حيث يعيب عن  
وجوده استغراقاً فى شهود محبوبة!

خامساً: أن هذا التفسير الصيضى  
الصوفى الإشارى يحسد إعجاز القرآن  
الكريم فى هدايته للبشر بدلالته على  
قواعد السلوك للوصول إلى مقام الإحسان



ضمن العلوم الخمسة عشر التي يحتاج إليها المفسر؛ حيث ذكره الإمام الحافظ خلال الدين السيوطي رحمه الله في حتامها . بالإتقان . فائلاً (الخامس عشر: علم الموهبة؛ وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم، وإليه الإشارة بحديث (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم)<sup>(٢٨)</sup>، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعِمْكُمْ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٨٢)

### أشهر المصنفات في التفسير الصوفي الإشاري:

من بركات حفظ الله تعالى لكتاب أنه حفظ لما ثروة هائلة من كتب التفسير الإشاري التي تتضمن ذخائر عطاء التزويل ومعارفه وتسطع أضواؤها عبر القرون وينهل منها جُلُّ أعلام المفسرين بالمأثور وبالأرى المحمود.

ولقد تنوعت المصادر التفسيرية عامة إزاء موقفها من التفسير الإشاري، وتفاوتت حظها من التعرض له على هذا النحو فثمة قسم اقتصر على التفسير الظاهر ولم يتعرض للتفسير الإشاري كتفسير البسيط للواحدى (٤٦٨هـ) والكشاف للزمخشري (٥٢٨هـ)، وليس كذلك تفسير البيضاوى كما ذكره.

الدهبي.

وقسم علب عليه التفسير الظاهر لكنه تعرض بقدر ما للتفسير الإشاري كما نراه في تفسير الصخر الرازي (٦٠٦هـ) والنيسابوري (٧٢٨هـ) والقرطبي (٦٧١هـ) والألوسي (١٢٧٠هـ).

وقسم ثالث تضمن التفسير الظاهر والإشاري في توازن وتكامل كتفسير روح البيان للشيخ إسماعيل حقي (١١٢٧هـ) والبحر المديد لابن عجيبة (١٢٢٤هـ)

وقسم رابع غلب عليه التفسير الإشاري مع تضمينه لحظ قليل من التفسير الظاهر كتفسير الإمام سهل بن عبد الله التستري (٢٧٣هـ)، وتفسير الشيخ ملا على القاري (١٠١٤هـ)، وتفسير الإمام القشيري (٤٦٥هـ)

وقسم خامس توفر بعنايته كايماً للتفسير الإشاري مثل حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن السلمي (٤١٢هـ) وعرائس البيان في حقائق القرآن لأبي محمد الشيرازي (٦٠٦هـ) وتفسير الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (٦٢٨هـ) الذي اعتده صاحب (التفسير والمفسرون)



فى عداد التفسير الصوفى النظرى والإشارى معاً بزعم قيامه على نظرية (وحدة الوجود) التى تبرا منها الشيخ محيى الدين . بمعناها المفهوم السائد . وصرح بأن (الرب رب والمبد عبد) فهو فى الحقيقة تفسير إشارى خلا ما دُس عليه فيه كما صرح الإمام الشعرانى <sup>(٣٧)</sup>

#### نماذج من التفسير الإشارى:

نقتبس من رياض التفسير الإشارى بعض النماذج التى تؤكد مصداقية عطاء التفسير الإشارى للتراث التفسيرى خاصة ولدائرة المعارف الصوفية عامة: فهو من أبرز مصادرها:

فالنموذج الأول: من تفسير الإمام سهل ابن عبد الله التستري (٢٧٢هـ) <sup>(٣٨)</sup> حيث يقول فى تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِى خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ <sup>(٣٩)</sup> وَالَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ <sup>(٤٠)</sup> وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ <sup>(٤١)</sup> وَالَّذِى يُخْرِجُنِي مِنْ بطنِ امْرَأَتِي <sup>(٤٢)</sup> وَالَّذِى أَلْطَمَ أَنْ يُفَرِّقَ لِي خَطْبَتِي يَوْمَ الدِّينِ <sup>(٤٣)</sup> (الشعراء: ٨٢، ٧٨)

﴿الَّذِى خَلَقَنِي﴾ لعبوديته يهدينى إلى قربه. ﴿وَالَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾ قال: يطعمنى لذة الإيمان ويسقنى شراب التوكل والكفاية ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ

يُشْفِينِ﴾ قال: يعنى إذا تحركت بغيره لغيره عصمنى، وإذا ملت إلى شهوة من الدنيا منعها عني <sup>(٤٤)</sup> ﴿وَالَّذِى يُخْرِجُنِي مِنْ بطنِ امْرَأَتِي﴾ قال: الذى يميئتى ثم يحيينى بالذكر ﴿وَالَّذِى أَلْطَمَ أَنْ يُفَرِّقَ لِي خَطْبَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ قال: أخرج كلامه على شروط الأدب: بين الخوف والرجاء، ولم يحكم عليه بالمغفرة <sup>(٤٥)</sup>.

والنموذج الثانى: من تفسير (لطائف الإشارات) للإمام أبى القاسم القشيري <sup>(٤٦)</sup> حيث نجده عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ٢١) يقول

فى تفسيره: (العبادة: موافقة الأمر، وهى استقراغ الطائفة فى مطالبات تحقيق العيب، ويدخل فيه التوحيد بالقلب، والتعريد بالسر، والتفريد بالنفس، والخضوع بالنفس، والاستسلام للحكم

ويقال: اعبدوه بالتجرد عن المحظورات، والتحلل فى أداء الطاعات ومقابلة الواجبات بالخشوع والاستكانة، والتجاضى عن التعرّيج فى منازل الكسل والاستهانة.

قوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ تقريب الأمر عليهم وتسهيله. ولقد وقفهم بهذه الكلمة.



أعنى لعل - على حد الخوف والرجاء

وحقيقة التقوى - التحرز والوفاء

بالطاعة - عن متولدات العقاب<sup>(١٧)</sup>.

والنموذج الثالث: من تفسير (أنوار

القرن وأسرار الفرقان للملأ على القارى

(ت: ١٠١٤هـ) عليه إذ يقول فى تفسيره عند

تفسير قوله تعالى: ﴿ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ

التَّقْوَى ﴾ (البقرة: ١٩٧). ﴿ وَتَزَوَّدُوا ﴾ أى

لعدادكم بالاتقاء عن غير رضا المولى.

﴿ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى ﴾ أو المعنى:

تزودوا ما به تتبلغون، ووجهكم عن

المسائل تكفون، وانفسكم عن الظلم

والظلمه تمنعون، ولا تقولوا نحن متوكلون

وانتم متاكلون؛ حيث تحجون وتساءلون:

بل وحكم وعمرنكم تبيعون،

وقصدكم ومشقتكم تضيعون!

قال السلمى: هذا خطاب للخاص،

لأنه لا زاد للعارف سوى معرفته ولا للمحب

سوى محبوه وأنشد شعرا:

إذا نحن أولجنا وأنت امامنا

صفى لطاينا بذكرك زادنا

﴿ وَاتَّقُوا يَتَأْتِي آلَئِبِ ﴾ فإن قضية

اللب فى حكم الحب خشية الرب وتقوى

القلب

حثم أولاً على التقوى ثم أمرهم بأن

يكون المقصود بها هو المولى فيتبرمون عن

كل شيء من سوى

والنموذج الرابع: وهو من تفسير

(البحر المديد) للإمام أبى العباس أحمد بن

محمد بن عجيبة الحسنى (ت: ١٢٢٤هـ) عليه

يقول فى تفسير قوله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا

الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبَرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ

لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ٢٠٠) بعد أن

أورد التفسير الظاهر: (الإشارة: ﴿ يَتَأْتِيهَا

الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ إيمان أهل الخصوص

﴿ أَصْبَرُوا ﴾ على حفظ مراسم الشريعة

﴿ وَرَابِطُوا ﴾ على تحصيل أنوار الطريقة

﴿ وَتَزَوَّدُوا ﴾ فلوبكم على شهود أسرار

الحقيقة أو: اصبروا على أداء العبادة

وصابروا على تحقيق العبودية، ورابطوا

فى تحصيل العبودية - أى الحرية - أو

اصبروا على تحقيق مقام الإسلام،

وصابروا على دوام الإيمان، ورابطوا على

العكوف فى مقام الإحسان أو اصبروا

على تحليص الطاعات، وصابروا على

رفض الحظوظ والشهوات ورابطوا

أسراركم على أنوار المشاهدات.

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ فلا تشهدوا معه سواه

﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ بتحقيق معرفة الله

وهكذا تسطع هذه النماذج التفسيرية  
الإشارية بأنوار المعرفة الربانية لتكمل .  
مع التفسير الطاهر ، لبناء المعرفى لتفسير  
القرآن الكريم.  
وصلى الله تعالى على سيدنا محمد  
النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم

أ.د/ جودة أبو اليزيد المهدي



- (١) السيوطي الحافظ جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ١٩٨٧، وابطرد، محمد حسبي الذهبي: التفسير والمفسرون، ١٨/٣.
- (٢) النشأطي، أبو إسحق برهيم بن موسى الفحص العزدي، موافقات ص ٦٩٩-٦٩٨ ص دار الكتب العلمية والمصدر السابق.
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) المصدر السابق.
- (٥) المرآة الإمام أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، ص ٢٨٠، ط دار الكتب العلمية (في معقد واحد).
- (٦) أخرجه البصري والنسائي والترمذي، وقد حرجه عنهم شيخ عبد الله بن رهي حاشيته على (موافقات) للنشأطي ٣٧٢/٢، ط دار المعرفة.
- (٧) حرجه العراقي في المعنى بحاشية الإحياء ٩٩/١.
- (٨) يقصد الإمام جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر بن الإمام علي بن العباس بن الإمام الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه (٨٠ - ٤٨ هـ).
- (٩) الألباني: شهاب الدين أبو لثاء محمود، روح المعاني، ط دار الحديث.
- (١٠) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢٦٦/١) ط دار الحديث.
- (١١) المرآة أبو حامد محمد بن محمد الإحياء ٢٩٠/١.
- (١٢) السيوطي الحافظ جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، ط دار الحديث.
- (١٣) روه الملبس في العسكر (٨٦٦ هـ) بأسانيد ورجل أحدها رحل، تصحيح، طبع مجمع بروشد طهران ١٦٥/٧.
- (١٤) السيوطي، إتقان، ص ٤٧٥، نشر دار الحديث.
- (١٥) المرجع السابق.
- (١٦) المرآة: إحياء علوم الدين ٢٨٩/١، ط التجارية.
- (١٧) المرجع السابق.
- (١٨) انظر الموافقات للنشأطي بتحقيق عبد الله دراز ٣٨٤/٣.
- (١٩) أخرجه البصري في باب التفسير ١٧٩/٦.
- (٢٠) انظر الموافقات للشلمسي ٣٩٤/٢، ط دار المعرفة.
- (٢١) المرجع السابق.
- (٢٢) العزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين ٢٩١/١.
- (٢٣) الرزقاني الشيخ عبد العظيم، مآهل العرفان ٥٤٩/١.
- (٢٤) قد مثل شرح الموافقات الشيخ عبد الله دراز للاعتدال الخرجي بما روى عن بعضهم شويش الألف شهر مذكورة هي سورة (القدر) بمدة الدولة الأموية لأنها مكثت ثلاثاً وثلاثين سنة وأربعة أشهر.
- (٢٥) النشأطي أبو إسحق الفرباطي: الموافقات ٤٠٤/٣، ط دار المعرفة.
- (٢٦) المرآة الإمام أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين ٢٨٩/١، ط التجارية.
- (٢٧) الفتاوى العلامة سعد الدين شرح العقائد النسفية ص ١٤٢.
- (٢٨) السيوطي الحافظ جلال الدين: إتقان ص ٤٧٥ ط دار الحديث بالقاهرة.

- (٢٩) السيوطي الإتيان ص٤٧٢ ط دار الحديث بالقاهرة
- (٣٠) الفرائي حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين ٨٩/١ ط/التجارية.
- (٣١) مهدي: أد جودة محمد أبو اليريد المهدي ثمار الجمان هي أهدى من علوم القرآن ص٩ ط/دار انرسالة بالمشهد الحسيني بالقاهرة
- (٣٢) السمين: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (ت٤١٢هـ) حقائق التفسير بتحقيق سيد عمران (١/٢٢٢ ط/دار الكتب العلمية)
- (٣٣) د حسن عباس ركني مقدمة (لطائف الإشارات) للإمام القشيري ص١ ط/الهيئة العامة للكتاب
- (٣٤) ابن عجيبة: أبو العباس أحمد بن محمد - البحر المديد في تفسير القرآن المجيد (٥/٢٨٥ ط دحسن عباس ركني).
- (٣٥) الحديث أخرجه الشيخان، البخاري في كتاب الإيمان من صحيحه (رقم ٣٧) ومسلم في كتاب الإيمان أيضاً من صحيحه (حديث ٥٧).
- (٣٦) أخرجه المحدثون في كشف الخفاء ٢/٣٦٥ ط التراث عن الحافظ أبي نعيم الأصفهاني.
- (٣٧) السيوطي الحافظ حلال الدين عبد الرحمن الإتيان في علوم القرآن بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (٤/١٨٨ ط/المشهد الحسيني).
- (٣٨) الشعراي، الإمام عبد الوهاب بن أحمد بن علي: الخوفاة في الجواهر (١/١١ ط الأهرية المصرية الثانية) وانظر التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسن الذهبي [٤٥٧٣ ط/دار المكتبة الحديثة]
- (٣٩) القشيري: الإمام أبو القاسم عبد الكريم لطائف الإشراف ٨٠٧٩/٣ ط/الهيئة العامة للكتاب)
- (٤٠) برازى فجر لدين محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير (٤/٧٤٤ ط/ دار إحياء لثرت العربي)
- (٤١) انظر التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي (٣/٥٨)
- (٤٢) التتار: ملا علي، أسرار القرآن وأسرار العرفان بتحقيق ودراسة محمد سعد كشك (رسالة الماجستير محلوطة بكتبة أصول الدين بطنطا) من ٥٤٢، ٥٤٣.



## التوبة

### الصلة بين التحرك الداخلي والتوبة:

إن أقوى دافع يوجه نشاط الإنسان هو الذى يأتيه من داخله، وإن أشرق الأدلة سطوعاً تلك التى تصاغ من أعماقنا، وذلك لأن الإنسان فى تلك الحالة يكون هو المضع والمقتنع، والسلطة التى تدفعه إلى تدله هى شعوره الذاتى، ووعيه الداخلى، وبما أن كلاً منا قد لا ينصاع بسهولة إلى النصائح أو الزواجر، أو الأدلة الواردة له من خارجه فإنه بلا شك ينفاد بيسر إلى المرشد الذاتى عندما يتحرك، ويستجيب لدواعى نفسه، وهوائف ضميره بصورة تفوق كثيراً تلك التى تقبض عليه من خارجه، ومهما حاول الوعاظ بطرقهم أو المستدلون بمناهجهم فإن نجاحهم فى العبادة بالعاصى أو الكافر تكون محدودة إذا قيست ببواعثه الخاصة به التى

تجرفه معها، وتقذف به حيث تريد ذاته، إن الأنا هنا هى المؤثرة على ذاتيتها، والمرشدة لإنيتها، وبذلك استراحت الأنا من مقاومة الآخرين تمسكاً بذاتها، إلا أنه لا بد من توفيق الله بيزجر داخله.

ونقد أوضح القشيري العلاقة بين الجهود الإنسانية الكاشفة للذات وبين الإصرار على ترك الماضى وما يحمل من ذنوب أو تقصير مبيناً أن أول شئ وهو انتباه القلب من رقدة العفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة قد أوصله.

سالتوفيق إلى زواجر الحق يسمعها فى داخله بقلبه، فيفكر فى ذميمة ما يصنعه، ويبصر فساد ما هو عليه من قبيح الأفعال، وعندئذ تسنح فى قلبه إرادة التوبة، والإفلاع عن المعاملة السيئة، فيمده الله بتصحيح العزيمة، والأخذ فى جميل

الذي هو عليه، فاستفاق واستيقظ. فعزم على التخلص من حاله، والإقدام على حال أحسن وأفضل وأرضى لله سبحانه، إنها أعظم لحظة تلك التي يكتشف فيها الإنسان ذاته أو جانباً من جوانبها ليأخذ بعد ذلك في تصحيح مسارها وتقويمها.

وشارك القشيري في هذا الاتجاه السهروردي البغدادي الذي يرى: أن التوبة لا بد في ابتدائها من وجود زاجر يكون مفتاحها ومبدأها، والزاجر يثير الانتباه، وإذا انتبه العبد من رقدة غفلته أداه ذلك الانتباه إلى التيقظ، فإذا تيقظ ألزمه تيقظه الطلب لطريق الرشد فيطلبه، وإذا طلبه عرف أنه على غير سبيل الحق فيطلب الحق ويرجع إلى باب توبته فالبداية زاجر نفسي يؤدي إلى حال الانتباه، والثاني يؤدي إلى التيقظ والاعتبار، وبالتالي يتبين المرید خط السلوك ويقف على عتبة التوبة وأولها، ولكن السهرودي يعتبر الزاجر موهمة من الله باعتباره حالاً من الأحوال<sup>(٣)</sup>

وإذا كان القشيري ومن معه يربطون

الرجعة، والتأهب لأسباب التوبة، فإن كان أمره كذلك تنحل عنده عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال، ويتوقف عن احتساب المحظورات، ويكسح لحام نفسه عن متابعة الشهوات فيترك زلاته، ويمزم على ألا يعود إلى مثلها في المستقبل، ويفمره الندم والتأسف على ما عمل، ويأخذ في التحسر على ما صنع وقدم من القبيح، عندئذ تتم توبته، ويلزمه أن يحافظ عليها بلا رجوع ولا فتور ولكي يظل ملازماً لها عليه أن يجاهد، ويستبدل بمخالطته العزلة، ويصحبه لإخوان المؤمنين الخلوة<sup>(٤)</sup>. هذا مع الصديق في السلوك، والقيام بالطاعات والقربات؛ وإلى هنا يكون القشيري أدق في التعبير عن الحالة النفسية للتائب بدءاً من انتباهه، ثم يقظته، ثم إرادته، ثم توبته، وإن كان لم يحدثنا عن أسباب الانتباه أو مثيراته النفسية اللهم إلا ملمحة الخاطف الدال على أن الانتباه جاء إلى صاحبه من شعوره الخاص بالتقصير والغفلة، فهو إذا مثير داخلي أثار انتباه صاحبه إلى وضعه السيئ



بالخير والقضاء<sup>(٣)</sup> لما تركه من الفرائض  
وما عمل عنه من النسك.

وبالنظر في الخطتين ندرك أن خطية  
القشيري ومن وافقه قامت على الدوافع  
النفسية. والمثيرات الداخلية وحدها، وأنها  
تسلسلت من الزاجر إلى الانتباه إلى النقطة  
إلى الإرادة إلى التوبة، أما الغزالي فقامت  
على العلم والمعرفة بخاطر الذنوب، وعظم  
حبها وإبعادها عن الله المحبوب. وقد  
أثرت تلك المعرفة إلى التوبة والإقلاع،  
ولم يكتفِ بذلك، بل أرى أن كلا من الخطتين  
يكتمل الآخر، بحيث إذا صمماهما معا  
أدنا إلى المطلوب والمقصود كله، وذلك  
لأن المثير للانتباه وما يتبعه عند القشيري  
هو شيء داخلي نفسى والأمر قد يكون  
كذلك حقيقة، وقد يكون المثير خارجا  
كالعلم بواسطة آلاته من السمع أو  
الإرشاد أو التعلم والقراءة إلى آخره وهو  
جناح آخر لإثارة الانتباه وضحه كما رأينا  
الغزالي

ثم جاء بعد ذلك عماد الدين الحموي  
فجمع بين الخطتين عندما بين أن القومة

بين الدوافع النفسية السابقة وبين التوبة  
التي جاءت نتيجة للكوا من المتحركه في  
الداخل، فإن الغزالي يجهن ربطه موافقا  
لنهجه في السلوك هذا النهج الذي يبدأ  
بالعلم. ثم المقام، ثم الحال، إذ دائما ما  
يكرر أن أول ككل شيء علم، ووسطه  
مقام، ونهايته حال.

وتطبيقا لهذا المنهج على حالتنا الراهنة  
فإن السالك يلزمه معرفة عظم ضرر  
الذنوب وكونها حجابا بين العبد وبين  
كل محبوب، فإذا عرف ذلك معرفة  
محقة ييقن غالب على قلبه ثار من هوانه  
المعرفة تألم للقلب هوات المحبوب. فإن  
القلب مهم شعر بموات محبوبه تألم  
وتحسر وندم وإذا غلب هذا التألم على  
القلب واستولى انبعث من هذا الألم في  
القلب حالة أخرى تسمى إرادة وقصدا إلى  
فعل له تعلق بالحال وبالماضى والاستقبال،  
أما تعلقه بالحال فما لترك للذنوب الذي  
كان ملايساً، وأما بالاستقبال فما لمزم  
على ترك الذنوب المفوت للمحسوب إلى آخر  
العمر، وأما بالماضى فبتلافي ما فات



الشهوانى هى إرادة الجذب الريانى، ولم يستطع المقهور محالفة القاهر فطقت العابدة بما أراد المعبود.

وقد يكون المثير للانتباه تأملاً باطنياً من الشخص ذاته، وهو الذى اتجه إليه القشيري، فليس ثم دافع أجنبى، على أن السهروردى اعتبر الراجر الأول موهبة وتوفيقاً من الله، ونداء داخلياً، وكثيراً ما يكون السبب خارجياً متمثلاً فى وعظ أو سماع آية أو حديث، أو قولة حكيمه يتبته على أثرها المريد فيتوب كما حدث لـ **عشيق البلخي**، والمفضل بن عياض، و**الشبلى**، ومحمد بن عيسى الوزير<sup>(١)</sup> وغيرهم.

وأيام كان الانتباه بلا سبب فإن تحركاً داخلياً يتم يقذف بصاحبه إلى مرفأ السلامة فى التوبة، ومن هذا الباب يدخل العبد إلى ساحة الرحمت الريانية، ومنها إلى درجات القرب الإلهى، وإن كنت أقول أن تلك الدوافع النفسية المشار إليها لا تنتهى عند البدايات بل ينبغى أن تستمر معه فى سائر أحواله، لأنها إذا

لله هى قوله سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أُعْطِكُمْ بِوَجْدِهِ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ ﴾ (سبأ: ٤٦)، تكون سبب وبلا سبب. أما التى بلا سبب فهى نعمة من نعمات الرحمان وجذبة من جذباته، وقد تقع تلك الحالة جريئاً على اللسان فى لحظة من اللحظات حتى ولو كان صاحبها غاهلاً مثلاً وقع لتحفة العابدة حين غدت يوماً وهى تضرب بعودها وكانت ما تزال فى المعصية غارقة قالت

خاطبتنى الحق من جنابى

فكان وعظى على لسعتى

أجبت لما دهمت طوعاً

ملياً الذى دعانى

فتبته وتابت من وقتها، لقد تحولت النفس فجأة تحت تأثير الدافع الخفى الذى حول صياغة الشعر من تعلق بمحبيب هان إلى المحبوب الأقدس جل جلاله، وما كان فى حساب تحفة أن تفعل أو تقول ذلك لكن القذف ألقى فى روعها فطقت بمراد المحبوب وهى متلبسة فى حال الحموة والبعد، وذابت إرادة الهوى



دفعته للخروج من الذنوب فيجب أن نلزمه لتخرجه من الغافلات؛ ولهذا السبب يرد ذكرها في حال الوسط السلوكي، ولدى أرياب النهايات، وعند المتحققين.

### السمات العامة لفقه التوبة:

رأينا في الفقرة السابقة كيف غاص الصوفية في أعماق النفس يبصرون حركتها، ويرتبون دوافعها ترتيباً متسلسلاً منتجاً ومثمراً، ثم هم بعد ذلك يطفون على السطح، ويتداولون الأثر النفسى الذى بدا على السلوك في صورة مقام وعمل هو التوبة بالتحليل تعريفاً وتوبيخاً، ودرجته وشروطاً، ويبصرون المريدین بصحة هذا المقام وشموليه، ويبينون لهم أنهم إن استقاموا على جادته ذاقوا من خلاله مذاقات روحية رفقاءة، ونستطيع أن ندرك بوضوح أنهم علماء نفس غواصون، وأن بحوثهم ذات طابع نفسى ملحوظ، ثم إنهم فقهاء يتدبرون جيداً أحكام الصفات والمقامات اللازمة للسلوك، ويخرجون منها فقهاً باطنياً يختصون به، يساير ويتمشى ضرورة عندهم مع أحكام الفقه الظاهر

ولزومه، فبدون الظاهر ودقته، والباطن وإحلاصه ورقته لا يصل السالك إلى مطلبه، وفى النهاية يستروحون مع المذاقات الروحية التى جاءت نتجة التطبيق الدقيق للفقهين السابقين فيشيرون إلى أحوال ومشارب متعددة ترد مع كل مقام، وسوف نتبين تلك السمات من خلال مقام التوبة الذى نتناوله هنا. وإنما أثرنا ذكره في معرض مراحل سلوك المريدین كمن بقية المقامات من ورع إلى آخره لأنه بدأ السلوك، وساب الطريق، وكلها تتجه إلى التوبة لا يقبله شيخ، ولا يلبس المرقعة، ولا ينخرط في سلك المريدین.

### التوبة هتية السلوك:

اتفقت كلمة الصوفية على أن التوبة هي الخطوة الأولى التى يخطوها أى إنسان يحاول التوجه إلى الله على طريق الإسلام العام أو بشرائط طريقهم الخاص، فأبو يعقوب السوسى يقول: (التوبة أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى) (١)، ويقول القشيري: أنها أول منزل من منازل

قائما في التوبة حتى يتحقق بها، وبما تشتمل عليه من مقامات أخرى، ولذلك جاءت عبارة القشيري جامعة بين التوبتين: توبة البادئين بداية أولية، والأخرى الخاصة بالمنتقطعين والمتجسدين، والأولى من الدنوب، والثانية من الغفلات والحجب، والأولى تشبه الطهارة الفرضية، والثانية وضوء على وضوء لزيادة النور والرغبة في شدة للطهارة.

جولة في حقيقة التوبة:

التوبة من الكلمات القلائل في اللغة العربية التي انصرفت بكل اشتقاقاتها إلى معنى واحد لا تتعداه، وهي تحدد تحديدا

قاطعا علاقة بين طرفين:

أحدهما: أعلى وهو الله

والآخر: أدنى وهو العبد، في فعل معين صدر من الأدنى يسئ إلى علاقته بالأعلى ويفضيه، بحيث إذا استعملت الكلمة مع العبد اتجهت إلى الذنب رجوعا عنه، وإذا سميت مع الحق كانت عفوا منه عن المذنب، فيقال تاب إلى الله توبة. وتوبا، ومتابا، وتاب رجع عن المعصية،

السالكين، وأول مقام من مقامات الطالبين<sup>(١)</sup> ويعتبرها الهجویری كذلك، ويشبهها بالطهارة في كونها أول درجات المتقربين إلى الله بالعبادة، لكن التوبة طهارة باطنية، وما يلزم للعبادة طهارة ظاهرية<sup>(٢)</sup>، ويركز السهروردي على أصالتها لكل مقام وحال، ثم يقول: (وهي بمثابة الأرض للبناء فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام له)<sup>(٣)</sup>

ونلاحظ تعبيرين في أقوال الصوفية الدالة على بداية التوبة.

أولها: يرى أنها أول منزل.

وثانيها: يصرح بأنها أول مقام، والمرق كبير بينهما فكونها أول منزل يتحه إلى توبة المريد في بداية سلوكه قبل أن يختار الشيخ، وقبل أن يأخذ العهد ويلبس الفرقة الخاصة بشيخه، فلا يقبل عندهم إلا بالإقلاع عن الذنب والعزم على الترك، أما من يتطرق بكونها أول مقام أو حال فيقصد توبة الطالبين أو المتفرغين إلى الله، والمتجهين نحوه اتجاهها خاصا، فيظل



وتاب الله عليه أى قبل توبته ورجع عليه بفضلته وعصوه، والعبد ثواب أى كثير الرجوع. والله ثواب أى واسع الفضل والعفو والتائب هو العبد إذا بذل التوبة، والله تائب لقبوله إياها ورجوعه عن عقوبته ومجازاته بالمعذاب<sup>(٩)</sup>.

ولما كانت متوحدة المعنى. محصورة فى مجال الذنب رجوعاً عنه من العبد؛ وجدنا كل من يعرفها يدور حوله لا يتخطاه وإن أشار فى تعريفه إلى ما يتصل بالترك نفساً، أو فعلاً ظاهراً، أو شرطاً أو سبباً أو حكماً، أو رداً لحقوق، أو فتناء لفوائت، أو تعويضاً عما مضى من تقصير، فالمتهمون باللفظة كالراغب فى مفرداته يقولون: (التوبة ترك الذنب على أجمل الوجوه) ويعنى بأجمل الوجوه أبلغها فى وجود الاعتذار وذلك لأن الاعتذار على: ثلاثة أوجه: إما أن يقول المعتذر: لم أفعل، أو يقول: فعلت لأجل كذا، أو فعلته وأساءت وقد أقلمت<sup>(١٠)</sup> وهذا أفضلها وأنسبها فى حق الله - سبحانه - وعرفها أصحاب المعجم الوسيط بأنها: (الاعتراف

والندم والإقلاع والعزم على ألا يعاود الإنسان ما أقرضه)<sup>(١١)</sup> من الذنب، وذكر الاعتراف وما بعده يجعل الرجوع على أكمل الوجوه كما حددته الراغب فى عبارته المختصرة ولمشايع الطريق مسلحان فى بيان حقيقتها أو تعريفها، أحدهما من جهة العلم والآخر من سائهم الذوق.

(أ) أما الذى هو حد العلم فإن الصوفية بينوا بصورة قاطعة المراد بالقبيح المذموم، بالذنب الذى يرجع صاحبه عنه، وأصححهم عن مذهبهم فى أن الذم أو المدح ما كان من جهة الشرع لا غير، فقالوا على لسان أبى يعقوب السوسى والقيشرى والياقنى بأنها: (الرجوع عما كان مذموماً فى الشرع إلى ما هو محمود فيه) أو (الرجوع عما نهى الله عنه إلى الطيب من أمر الله) وقد تستخدم كلمة العلم ويراد بها الشرع كما هى عادة الصوفية فى استخدامهم، وكانهم لتحسمهم للشرع لا يرون علماً يستأهل هذا الإطلاق إلا ما أوحى الله إلى نبيه، ولذا قالوا هى:

(الرجوع عما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم)<sup>(١١)</sup> فإذا جاءت بعد ذلك عبارات تحمل الدعوة لترك الصفات المذمومة إلى الصفات المحمودة حمل الذم والمدح على الشرع لا العقل.

ثم توالى تعريفاتهم مشحونة بأنين الباطل والتبرم من المعصية. أو تدل على ما يجب فعله ظاهراً بعد الرجوع عنها.

ويبدأ الحسن الباطنى مستشعراً مرارة الندم من المعصية، من ثم دخل هذا الشعور فى تعريف الجنيد إذ قال (التوبة على ثلاثة معان. أولها الندم، ثم العزم على ترك المعاودة إلى ما نهى الله عنه، ثم السعى فى أداء المظالم)<sup>(١٢)</sup>.

وقريب منه ما قاله محمد بن موسى المكنى بأبى جعفر أو أبى بكر، والندم حاله تتأهب الإنسان من جراء قلة النفع فى المعصية، وسوء العاقبة لها، ومن تفويت المنفعة العاجلة والآجلة للطاعة، والقلب عادة ما يتبرم بالذنب، ويطمئن إلى البر، والندم فى تلك الحالة ذو طابع باطنى تفسى ويتصل بخوف العبد من العقاب أو رجائه

فى الثواب، وقد يشتد فى النفس فتذوب الحشاشة. وينصدع القلب، وتشتعل فى الكبد ثيران التآلم والتحسر فيقولون: (التوبة ذوبان الحشا لما سبق من الخطأ، أو هى (نار فى الكبد تلتهب وصدع فى القلب لا ينشعب).

ولكن العبد قد يرتقى فى معاملته الباطنية فينتقل من النغمية المتحسرة على فوت أو الطامعة فى آت إلى حسن الصلة بالله، ونشدان الشعور الباطنى مع الحق جلّ إجلاله حياء، أو رغبة فيه، أو رهبة منه، أو فراراً من الجفوة معه وإقبالاً على الوفاء له، أو مستغظاً بجراسته بالمعصية تحت سمع الله وبصره وإحاطة علمه، من هنا تعرف حالته فى توبته بأنها: (الحياء العاصم والبهكاء الدائم)، أو أن التوبة (قود النفس إلى الطاعة بخطام الرعية. وردها عن المعصية بزمام الرهبة) وهى كذلك: (حلح لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء)<sup>(١٣)</sup>، وما يزال هذا الشعور يضغط على باطن الإنسان حتى تضيق عليه نفسه، وتضيق عليه البسيطة بما رحبت



كعجال كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية حينما تخلفوا فينزل عليهم قول الله تبارك: ﴿وَعَلَى الْكَلْبَةِ الَّذِينَ حَقُّوا حَقِّي إِذَا ضَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَافَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾ (التوبة: ١١٨). وعن تأثير هذه الحالة عرف ذو النون المصري التوبة قائلا: (حقيقة التوبة أن تضيق عليك الأرض بما رحبت حتى لا يكون لك قرار، وتضيق عليك نفسك...) (١٥) ثم ساق الحادثة والآية.

ويبقى من مسلك الصويفية العلمي في بيان حد التوبة أن نسوق طرفاً من التعريفات التي أشارات إلى ما يجب على النائب عمله في الظاهر من فعل الطاعات وغيرها، وإليها أشار الدريني في تعريفه بأنها (المبادرة إلى الخيرات، وقضاء الواجبات، ورد الظلمات، والعزم على إصلاح ما هو آت) (١٦)، والتعريف من الشمول بحيث لا يحتاج إلى تفصيل، ومما يدخل في باب العلم ظاهراً ما جاء على

لسان الغزالي في منهاج العارفين أنها: (ترك اختيار ذنب سبق مثله عنه منزلة لا صورة تعظيماً لله تعالى وحذراً من سخطه) (١٧).

ووجه تعلق هذا التعريف بظاهر الإنسان لا بباطنه أنه متصل بالترك والاجتناب وهما ظاهريان، كما أنه يرتبط بقسرة الإنسان قوة وضعفاً، فصاحب القوة والنشاط يترك الذنب.

صورة لقدرته على فعله، والشيخ الهرم نظيراً لضعفه قد لا يقدر على فعل كان يفعله كالزنى والسرقه فيترك مثله منزلة لاصورة عند ضعفه، والمثلية في المنزلة تعنى المساواة في الإثم وإن تفاوت بحسب الذنب، فالذنوب كلها معاصي وآثام وإن اختلفت في درجة الإثم، والغزالي يربط الحالة الباطنية بالفعل الظاهر في هذا المسلك رباطاً دقيقاً فيرى أن التوبة تستظم من ثلاثه أمور مترتبة: علم، حال، وفعل، والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث

والعلم هو الأول، وهو مطلع هذه

باطلاع الله، ثم يترقى الندم على فعل الذنوب، وترك الطاعات ليحصل بذلك العبد إلى الحياء من الله، والرغبة في دوام وصله والتحقق بحبه فيسمو بتوبته من الذنوب إلى ما فوقها، وعندئذ يصير للتوبة حد يختلف عما سبق، وحقيقة فوق ما ذكر، لكن يلزم للعبد قبل أن ينتقل إلى تلك الحالة أن ينزه القلب عن الذنب<sup>(٩)</sup>، وهذه القفزة الروحية تسلمنا إلى مسلك آخر من تعريفات الصوفية للتوبة، وإلى مشرب أرقى لهم فيها.

بأدواقهم المتعلقة بحقيقتها تعريفا لا من جهة العلم ولكن من حيث المشرب والخاطر والذوق والوارد وإذا تعددت أقوالهم في التوبة وهم يحكمون العلم فلا عجب إن تعدد التعريفات لديهم ولكل مشربه ووارده ولحظه وبما أنه قد بان لنا أن التعريفات المتعلقة بالعلم قد انتهت تسامياً إلى تنزيه القلب عن الذنب، وإلى إن العبد قد أقبل على الله إقبالا كلياً فإن مرحلة التعريفات النابعة من رشح الذوق

الخيرات، وهو شامل للإيمان بالله واطلاعه ومراقبته للعبد، واليقين المؤكد لذلك، كما أنه يعم معرفة ضرر الذنوب وعظيم ذلك، وكونها حجاباً بين العبد وربه، فإذا عرف العبد هذا وتيقنه تألم من تلك المعرفة قلبه على ما فات فعلاً أو تركاً، ويسمى التألم على ترك الطاعات أو فعل المعاصي ندم، فإذا غلب الندم على القلب انبعثت منه حالة أخرى تسمى إرادة وقصداً، فيتجه بإرادته وقصده إلى فعل له تعلق بالماضي لتلافى ما فات من خير أو

قضائه، وبالحال تركاً من الذنب العزيم كان ملائماً، وبلاستقبال عزماً على كثرة الطاعات ورد المطالم واجتناب السيئات، فالعلم، والندم، والقصود الثلاثة أمور مرتبة في الحصول يطلق أسم التوبة على مجموعها، وإذا أطلقت التوبة على الندم وحدد كما جاء في الحديث (الندم توبة، فلأنه أهم الثلاثة، أو لأن العلم مقدمته، والإرادة بالفعل ثمرته)، فكان الندم وسطاً لعلم سابق. وثمره تابعة<sup>(١٠)</sup>، ويترقى العلم من ضرر الذنوب، واليقين



تبدأ من حيث انتهى المسلك الأول<sup>(١)</sup> ويأتى ذلك ممثلاً فى قول الجنيد: (إن التوبة أن تسمى ذنبك) يقول هذا أمام أستاذه السرى السقطى مع أن الأستاذ قال: (التوبة ألا تسمى ذنبك).

وعلى المغايرة بأن العبد قبل التوبة كان فى حال الجماء فنزل بعدها إلى حال الوفاء، وما دام الأمر كذلك فذكر الجفاء فى حال الصفاء جفاء<sup>(٢)</sup>، وحاول الهجویری مساندة الجنيد فى تعليقه فقال: (إن ذكر الوحشة فى محل القرب يكون وحشة. ويلزم للتائب ألا يذكر بجملة فكيف يذكر ذنبه) واعتبر ذكر الذنب ذنب<sup>(٣)</sup> مخالفاً بذلك السرى فى قوله السابق، ثم إنه فى نسيان الذنب تحقق بثوبة أهل الخصوص والمتحققين (الذين تابوا عن كل شيء سوى الله) كما قال أبو الحسين النورى وأيضاً فإنهم لما غلب على قلوبهم من عظمة الله وشهود جلاله أو جماله نسوا فى جنبه كل شيء<sup>(٤)</sup> سبق أو صاحب

فأنت ترى إن لسان أهل المعرفة

والواجدين وخصوص الخصوص قد ارتقى فى فهم التوبة عما جاء على لسانهم فى المسلك الأول، وإنما كان كذلك لأن أقوالهم فى مسلك العلم كان (بيان توبة المريسين والمتعرضين والطسالبين والقاصدين وهم الذين تارة لهم وتارة عليهم)<sup>(٥)</sup>، وإما نسيان الذنب والتوبة عن كل غير وسوى مع الشهود فحال الخواص والمعارفين والتعريفات فى المسلك الأول للسدين وفى الثانى لأرباب النهايات. والأول لأرباب القلب والثانى لأهل التمكين.

ونظراً فأقوال المشايخ المتعلقة بحقيقة التوبة علماً أو ذوقاً كثيرة تتنوع بحسب علو حالهم وتعدد مشاربهم وأذواقهم والعبارة فى النهاية تمكن فى طلب الحقيقة سلوكاً أو مشرباً ولا عبارة بصوق الأنفاط المحردة التى تصور التعريفات بالحد. الأسباب والدواعى:

العبد سائر فى عيه، متلذذ بالمعصية مصر عليها مستبعد للعقاب زمناً، غير وحل منه لكونه غيباً، والشهوات مسيطرة وأخذة بمحقق الإنسان، وطول



الأمل في التوبة يبعده عن الإجاز لها،  
كما أن سعة الرحمة الإلهية تجعله يسوف  
الرجوع إليه سبحانه فما الأسباب التي  
غيرت من طباعه وألفته وتلذذه وحفرته  
على التوبة حضرا؟

للإجابة على هذا السؤال وقف رجال  
الطريق منه موقفين: موقف يجعل السبب  
الدافع على التوبة ريانيا، فآله هو الذي  
أيقظ قلب العبد براجر من عنده فلما  
أصغى لقلب إليه سمعا أو تجليا أنتبه  
فأخذ في طريق التوبة، وإلى هذا أشار أبو  
حفص الحداد عندما سئل عن التوبة فقال  
(ليس للعبد في التوبة شيء لأن التوبة إليه  
لا منه)<sup>(١١٠)</sup> واستدل بقوله سبحانه: ﴿ تَرُ

تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ﴾ (التوبة: ١١٨)

وقال رجل لرابعة العدوية إنه قد أكثر  
من الذنوب فهل لو تاب تاب الله عليه  
فقالت: (لا بل لو تاب الله عليك لتبت)<sup>(١١١)</sup>  
وأيد الهجویری هذا الاتجاه مبينا أن أصل  
التوبة كونها من زواجر الحق ومرة أخرى  
يقول: إنها تأييد ريانى<sup>(١١٢)</sup> فالبداية عند  
هؤلاء وغيرهم بتوفيق وإيقاظ من الله لقلب  
العاصي، انتبه على أثره فندم، ثم أخذ

سبيله راجعا إلى ربه، وحتى لو كانت  
هناك حادثة وقعت، أو واعظ وعظ، أو  
نعمة أسبغت فاستفاق على أثرها العاصي  
فإن الأثر الذي ألقته على القلب إنما في  
نظرهم لكون الحق تجلى على القلب  
ساعته. أو نظر إلى العبد في توبه هنزجر  
متأثرا بالحادثة أو الموعظة، أو النعمة. وقد  
كان قبل تدارك الله له بالرحمة والنظرة  
لا يعبأ بمثل تلك الوقائع ولا يصغى قلبه  
لهل فالسبب المؤثر هو منة الله على العبد  
والبسبب بغريب بعد ذلك أن يصرح أنصار  
هذه الاتجاه إلى أن التوبة هبة لا كسب،  
وبنوا ذلك طبقا لأصول طريقهم على أن  
زاجر الحق الذي أحدث الإفاقة حال  
(والحال موهبة من الله على ما تقرر من أن  
الأحوال مواهب)<sup>(١١٣)</sup>. حسبما ذكر السهر  
وردي في عوارفه. وعلق الهجویری على قول  
أبي حفص الحداد السابق قائلا: (وبهذا  
يجب ألا تكون التوبة من كسب العبد  
لأنها موهبة من مواهب الحق سبحانه وهذا  
القول يتعلق بمذهب الجنيد)<sup>(١١٤)</sup> وشارك  
الدريني في هذا الموقف بقوله: (التوبة



قائلاً: (وقائده أن التوبة على العبد إنما هي نعمة من الله لا من العبد وحده)<sup>(٢٢)</sup> أما الموقف الثامن فيغلب عليه الطابع الكسبي، وأن أسباب التوبة ترجع إلى جهد الإنسان وفهمه وتدبره في أمر نفسه وحاله ومصيره، وما سوف يجد، وفي تأمل صلته بالله وقلة حياته وجراسته مع ربه ويعتمد هذا الاتجاه على العلم والفهم

وبعض أنصار هذا الفريق يقصرون العلم على فهم الإنسان العاصي لحاله، وما ~~يسكن إليه من سلوك في أجله وعاجله~~ وبعضهم كالغزالي يتوسع في العلم فيحمله شاملاً للإيمان بالله ورسوله، وبما نزل عليه من وحى وبما أثر عنه صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير مبينين أن هذا الإيمان يدعو صاحبه إلى أن للسعادة سبباً هو الطاعة، وللشقاوة سبباً هي المعصية، وقد فصلت الآيات والأحاديث ذلك، أدق تفصيل، كما اشتملت على الترغيب في الطاعات، والتعذير من المعاصي والذنوب وإتباع الهوى وعلى بيان خطر المخالفات على النفس والمصير علة

يقظة من الله تقع في القلب فيتذكر العبد تفریطه)<sup>(٢٣)</sup> وصاغ الحكيم الترمذي بداية هذا الاتجاه وتسلسله فقال: (إن لله عباداً نظر إليهم بالرحمة، فمن عليهم بالتوبة، وفتح أبصار قلوبهم فتمثل قبح المعاصي في صدورهم حتى نظروا إلى سوء ما عاملوا الله به، وانكشف لهم العاقبة عن مسكن العصاة فبادروا بالنزوع عنها فتقوى الله عزهم وأيدهم بتوفيقه)<sup>(٢٤)</sup>

والنص مليء بالألفاظ المسنودة إلى منح الله وعطاياه، ففيه النظر بالرحمة وفتح الأبصار، والتقوية للعزم، والتأييد بالتوفيق وتعي أن مواهب الله تتوالى على العبد في كل خطوة بداية ووسطاً ونهاية حتى يتحقق في مقام التوبة، فيصفو القلب من نكت الذنوب السوداء، ويتخلص من سابق عهده بالترك، ورد المظالم، ويكثر الطاعات، ويقضى الفوائد، فينتقل بعد ذلك إلى منح ومواهب أخرى تتوارد على قلبه من ربه بعد صقل قلبه

وعلق ابن عطية على قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ أَتَوْابٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٧)

المذهب لم يزداد في الطاعات والقربات،  
ويحتاج العبد في كل ذلك ومعه إلى الصبر  
على الطاعات، وعلى اجتناب ما ألفت  
الطباع من المعاصي. فدوام الطاعة والبعد  
عن الذائد المستعارة للمعصية يحتاج إلى  
صبر وتحمل ومثابرة<sup>(٢٧)</sup>

وأنصار هذا المذهب لم يصرحوا  
جراحة بالكسب الخالص وإن بدا من  
أقوالهم ذلك لأنه لا يمكن لأحد من عموم  
المؤمنين فضلا عن خاصتهم من رجال  
الطريق أن يجردوا النائب من فضل الله  
ومنته عليه في تويته لكنهم فقط يحملونه  
مسؤولية التأمل والتفكير في حاله  
ومصيره حتى لا يشكل على زاجر الحق،  
ويزعم أنه لم يأت بعد، ولو أتى لتخلّى  
وترك ورجع إن عليه أن يحكم عقله،  
ويسترشد بفكره بعد أصول دينه كي  
يثوب إلى رشده، وحتى مجرد التأمل  
والفهم هو من فعل الله وإبداعه. وهذا ما  
أكده الغزالي ووضعه في صدد حديثه  
عن التوبة، وما يشم معه إطلاق الكسب،  
لقد بين أن الكل من خلق الله حتى

وخذلنا وداء وعقاباً. ويحدوه العلم والفهم  
كذلك إلى الشعور واليقين بقرب الأجل  
وإن طال، ويمحي الموت بفتة والخوف من  
فوات المأمول من الله - عروجل - أو  
التعرض لسخطه وعقابه جل جنابه، وربما  
دفعه العلم إلى الحياء من الله لا الخوف  
فيتترك الذنب استحياء لا رهبة، والعلم أو  
الفهم الباعث على ما ذكر قد يتأتى للعبد  
بنفسه قراءة واطلاعا وقد يتسنى له  
سماعا من واعظ نابه يحكم زمام وعظه،  
ويرشد الطالبين بحسن قوله، ودقيق  
توجيهه، وتلك مهمة العلماء والوعاظ في  
كل إقليم أو بلدة أو محلة أو مسجد.  
فهؤلاء العلماء يذكرون الناس بما في  
القرآن والأحاديث والأخبار من تخويف  
للمذنبين والعاصين، ويسوقون رفاق  
القصص عن الأنبياء والأولياء كي ترق  
القلوب، وتصفوا الأفئدة، وتلين النفوس.  
ويلعلم قراءة أو سماعا يرد الراجر،  
ويحدث الندم فتشجذ الإرادة. وتقوى  
العزيمة، فيستغفر العبد ويتقرب إلى ربه،  
وتستمر عزمته باستمرار تويته فيرد



والباطنة كالصدق والحسد<sup>(٣٥)</sup> وشدد الصوفية على ذلك بوجه خاص لأنهم لا ينتظرون من سلوكهم، ومن حياتهم نجاة في الآخرة فحسب بل يتطلعون إلى صلات ربانية وإلى علاقة الإنسان بالله تتوالى عليهم فيها الواردات وتهطل عليهم المن واللطائف وتنزل على قلوبهم الفيوضات، إنهم يعتمدون إلى التصفية والتجلية رجاء في كشف الحجب وتطلعوا إلى المعارف والمشاهدات. ونظروا لأن الذنوب مهما صغرحت حتى النظرة تحجب العبد عن ربه، وتجول بينه وبين حلاوة الطاعة ولذة العبادة، فلا عرو وحالهم هذا أن يجمعوا على أن التوبة فرض عين<sup>(٣٦)</sup> مدللين على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع.

أما القرآن فقد جاءت مدة تأب بمشقاتها في (١٠٨) موضعاً، منها تتحدث عن توبة الله على عبده التائبين، وقبوله لتوبتهم، أو عدم قبوله، وتوفيقه لهم في التوبة، ووصفه بكونه كثير التوب عنهم، ومن ذلك قوله جل شأنه: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتَيْنِ فَنَابَغْتَانِ عَلَيْهِ ۖ إِنَّهُ هُوَ

الاختيار ذاته. بل لقد صرح بأن (العبد مضطر في الاختيار الذي له) وكل مرحلة من مراحل العمل داخلية في نطاق القدرة والخلق الإلهي، فالعلم بالشيء فعله، وإنجاز الإرادة حقه، وكذا الحركة بعدهما من أفعاله، هلا حركة للبد بدون حياة، ولا حياة بدون إرادة لا إرادة بدون ميل، ولا ميل بدون علم وكلها مترتبة ترتب سنة من سنن الله، وخلق من خلقه، وكذا يقال في التوبة بأنها لا تقع إلا بعزيمة ولا عزيمة بدون إرادة ولا إرادة بدون علم يتبعه ميل، والكل فعل لله وخلق<sup>(٣٧)</sup>.

والقرطبي يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوْبُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ٢٧) ليس لأحد قدرة على خلق التوبة لأن الله هو المتفرد بخلق الأعمال خلافاً للمعتزلة<sup>(٣٨)</sup>. حجية الدليل وفرضية الحكم:

جاء في رياض الصالحين للإمام النووي، ما يلي (قال العلماء: التوبة واجبة من كل ذنب) ووجوبها (مجمع عليه لا فرق بين الصغائر والكبائر الظاهرة

التَّوْبَةُ الرَّحِيمُ ﴿ (البقرة: ٢٧٠) ﴿ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿ (البقرة: ٥٤)، ﴿ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ طُغْيَانِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ﴿ (المائدة: ٢٩) ﴿ لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ ﴿ (التوبة: ١١٧)، ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ﴿ (الشورى: ٢٥)، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الصَّالُونَ ﴿ (النحل: ٩٠) جاء الأمر بالتوبة والرجوع إليها، وبيان زمنها، وما يقبل منها في بقية المواضع كقوله تعالى: ﴿ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿ (الأنعام: ٥٤)، ﴿ وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا ﴿ (الفرقان: ٧١) ﴿ يَتَابُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تَوْبًا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا ﴿ (التحریم: ٨)، والتوبة معاملة الحق لضعف الخلق، فلو تصورنا أننا خلقنا على هذا النحو دون هذا الباب المفتوح دائماً لهلكنا جميعاً إلا من عصم الله.

وبالنظر في مادة تاب واستخدامها في القرآن نجد أنها من ظاهر الاستعمال تدعو إلى التوبة وتأمير بها، وأنها تأتي نتيجة ذنب، أو خيانة للنفس، أو إصلاحاً لظلم صدر، أو جبراً لحسبب خاطئ وفترة قائمة أو مغفرة لسوء وقع بجهالة، وحتى لو كانت السيئات هلا جهالة ثم تابوا من بعدها قبلت التوبة أو كانت تجرأ على الله في موقف معين كحال موسى عند طلبه الرؤية فإن الله واسع الرحمة.

ولبيان الآيات ما ينبغي أن يصاحب التوبة من إيمان وصلاح نفس أو عمل، واستقامة، وهداية وتبين للخير وموطنه واعتصام بالله، وإخلاص له، وإقامة للقرائن الخمسة. وإتباع السبيل النبوي والرجاء في الله، والنصح في التوبة، والتصديق معها. للتوبة زمن للقبول طوال حياة العبد ما لم يفرغ، كما أن لها كلمات يتلقاها العبد من الله أو يشكرها يرددها مخلصاً منيباً لربه راجعاً الصفيح والمعصرة، والدين تدبوا مع صحة الإيمان وما تلاه من صلاح واستقامة إلى آخره هم



الدين صغت قلوبهم وفتحت أفئدتهم  
لزواجر الحق وداعيه، وهم فيما بعد أهل  
لأن تسمع قلوبهم في تجليتها حديث الحق  
وتكليمه، إنها سمعت في البداية راجره،  
فلما صغت صارت محلا لأسرارهم، وموثلا  
لحديثه و أنواره

هكذا جاءت تلك المعاني في حو  
كلمة التوبة بمشتقاتها، على حد تعبير  
الحكيم الترمذي<sup>(٣٧)</sup> معلقا على آية الشراء  
في التوبة، ألا وهي قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى  
مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ (التوبة: ١١١)  
ويزداد العطاء مع زيادة الإنابة عن ذنب أو  
غفلة

هذا هو جو التوبة في القرآن بحسب  
ظاهر النصوص وأما السعة فكثير ما جاء  
في الحظ عليها، من ذلك ما رواه البخاري  
عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ  
يقول: «والله إنني لاستغفر الله وأتوب إليه  
في اليوم أكثر من سبعين مرة» وفي رواية:  
«إنني لاستغفر الله وأتوب إليه كل يوم مائة  
مرة» وكذا رواه النسائي والترمذي وروى  
مسلم عن الأغوين يسار المزني قال: قال  
رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس توبوا إلى الله

واستغفروه فإنني أتوب في اليوم مائة مرة»  
وفي هذا (تحريض للأمة على التوبة  
والاستغفار فإنه ﷺ مع كونه معصوما،  
وكونه خير الحلائق يستغفر ويتوب سبعين  
مرة واستغفاره ﷺ ليس من الذنب)<sup>(٣٨)</sup> بل  
من خلاف الأولى وروى البخاري عن أنس  
بن مالك خادم رسول الله ﷺ قال: قال  
رسول الله ﷺ: «الله أفرح بتوبة عبده من  
أحدكم سقط على بعيه وقد أضله في  
أرض فلاة» متفق عليه، وروى مسلم عن  
أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ قال: «إن  
الله تعالى يمسح يده بالليل ليتوب مسيء  
النهار، ويمسح يده بالنهار ليتوب مسيء  
الليل حتى تطلع الشمس من مغربها» وفسر  
العلماء بسط اليد بالطلب، أو هو عبارة  
عن الجود والتزهد عن المنع، أو عن رحمة  
الله وكثرة تحاوزه عن الذنوب، أو هو مثل  
يفهم منه قبول التوبة واستدامة اللطف  
والرحمة، وهو قسرل عن مقتضى الغنى  
القاهر إلى مقتضى اللطيف السرموف  
القاهر، أو البسط كناية عن قبول  
التوبة<sup>(٣٩)</sup> على خلاف في الشرح أو التأويل.

وروى مسلم عن أبى هريرة ؓ قال:

قال رسول الله ﷺ: «من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه»

والحديث متعلق بمن عاش إلى وقت طلوع

الشمس من المغرب، كما أنه يحدد قبول

الطاعة من الجميع زماناً بذلك، وأما

بالنسبة إلى كل فرد فالنوبة مرتبطة بعمره

هو «إن الله عز وجل يقبل توبة العبد ما لم

يغرغر» رواه الترمذى عن عبد الله بن عمر

عن رسول الله ﷺ.

والقبول الخاص بالجميع أو بالفرد

ليس حتماً على الله بل يقبلها كرها <sup>هـ</sup>

وفضلاً، وحتى لو ألزم ذاته بالرحمة

فالإلزام تفضل يليق بالجود، ولا يعنى

الإيجاب من غيره، وهذا بخلاف توبة

الكافر من كفره فقولها مقطوع به لا

مظنون، وإذا تاب العبد واعترف بذنبه تاب

الله عليه «إذا تاب عيذى أنسى جوارحه

عمله، وأنسى البقاع، وأنسى حافظيه

حتى لا يشهدوا عليه يوم القيامة»<sup>(١٠)</sup>

حديث قدسى، وجاء فى الحديث النبوى:

«أن العبد ليذنب الذنب فيدخل به الجنة،

قيل كيف ذلك يا رسول الله ﷺ قال

يكون نصب عينيه تائباً فاراً حتى يدخل

الجنة»

وقال عمر بن الخطاب ؓ: (اجلسوا

إلى التوابين فإنهم أرق أفئدة) وأما على ابن

أبى طالب فيقول: (العجب ممن يهلك ومعه

النجاة، قيل وما النجاة قال الاستغفار)

وقال لأحد أولاده: (يا بنى خف الله خوفاً

لو ترى أنك أتيت بجميع حسنات أهل

الأرض لم يقبلها منك، وارج الله رجاء لو

ترى أنك أتيت بجميع ذنوب أهل الأرض

لغفر الله لك) وأما ابن عمر فيقول: (من

ذكر حطيثة ألم بها فوجل منها قلبه

محيت عنه فى أم الكتاب) وقريب منه

قول عبد الله بن سلام: (إن العبد إذا أذنب

ذنب ثم ندم عليه طرفة عين سقط عنه

أسرع من طرفة عينه) والفضيل يؤكد

قائلاً: (بشر المذنبين إن تابوا قبلت منهم،

وحذر الصديقين إن وضعت عدلى عليهم

كذبتهم) ويقول: (لا يرد الجور بالسيوف

إنما يرد بالتوبة)<sup>(١١)</sup> لأن منه ما هو ظاهر

يؤخذ بقوة الولاية، أو السيف. ومنه ما هو



بأطن لا يثبت فلا يرد إلا بالرجوع ورد  
المطالم . ومن الملاحظ أن القرآن الكريم  
قد أوسع المجال لبيان الجو المحيط بالتوبة  
المقبولة على نحو ما ذكرنا ، أما السنة  
فإنها اهتمت بالترغيب في التوبة والحث  
عليها .

وكما ثبت وجوب التوبة بالكتاب  
والسنة فقد ثبت بالإجماع المبتنى عليهما  
أولا ، وبالإضافة إليهما فإنه يقوم كذلك  
على أمرين : الأول أشار إليه الباقى بقوله :  
( وإنما ثبت الوجوب لأن التوبة تدعو إليها  
حاجة الناس على العموم )<sup>(٢٧)</sup> ولم يقبل  
تلك الحاجة ، وهل هي دنيوية أو أخروية ؟  
ويمكننا أن نترك الحاجة الأخروية  
لتفصيل الغزالي القادم ونحصر عبارة  
الباقى في الحاجة الدنيوية ولو كان  
تدخلا منا في مقصوده ، ونقول : إن الحاجة  
الدنيوية قاصية بضرورة التوبة ، لأن الناس  
في اجتماعهم يحتاجون إليها ، وذلك لأن  
الذنوب سواء كانت تخص صاحبها  
وتقتصر عليه وحده ، ولا يتعدى ضررها  
ذاته ، أو كانت متعدية بالضرر إلى الغير

دينا كالغيبة والنميمة ، والحسد ، أو مالا  
كالسرقة ، أو دما كالقتل وقطع  
الأعضاء ، أو عرضا كالزنا ومقدماته ، أو  
فسادا بين الخلق ، سواء كان هذا أو ذاك  
فإن الناس جميعا من جهة الدين والنفس  
والمال والسيرة والعرض محتاجون إلى التوبة  
ليكف كل ضرره وإيذائه عن الغير  
فيسلموا ، ولأنه حتى ولو كان ضرر الذنب  
مقصورا على صاحبه فإن العاصي يفسد  
نفسا وخلقاً ونية فلا يؤمن بعد ذلك عدم  
تعدى فساده إلى الغير ، بعكس ما لو صلح  
فلم يضر غيره ، وإذا  
تاب العبد من جنائياته مع نفسه سلم الغير  
من إيذائه وأضراره فأمن كل على نفسه  
وما يملك ، وساد الأمن وانتشرت العدالة .

والأمر الثانى الذى انبنى عليه وجوب  
التوبة بالإجماع وقد فصله الغزالي فهو ما  
يتعلق بالسعادة الأخروية ، فكل فرد يدرك  
بالدليل أو بالتقليد أو بالتأمل الجمع بين  
وجوب التوبة وبين السعادة الأبدية ، وذلك  
من جهة أن السعادة والنجاة لا يتوصل  
إليهما إلا بفعل أو ترك<sup>(٢٨)</sup> ، ففعل ما هو



أفسدتم، صفوا ما كسدتهم ردوا ما  
أخذتم، ارجعوا إلى مولاكم - عز  
وجل - من أبقاكم وهربكم كي  
تسمدوا في آخرتكم

معاملة الحق تتفق وطاقة الخلق:

تحت هذا العنوان نلتقى مع التكليف  
أولا فنرى الشرع الحنيف يوجب الفرائض  
الخمسية عند البلوغ، وهو إيجاب فوري  
فيما قدر عليه العبد وملكه، فالصلاة  
والصوم يجبان على الفور، والزكاة والحج  
على المقطع مدرجة وجوبهما لكن الأداء  
يكون بعد الملكة والاستطاعة، وحتى  
لو كان المكلف قادرا ومالكا أدى  
البعض وترك البعض فإن القبول والثواب  
يكون بحسب ما أدى وما ترك، فما أداة  
قبل منه وأتيب عليه، وما تركه حوسب  
عليه، وتركه للبعض لا يحبط عمل  
الكل أو فعل ما فعل، بل تأتي نصوص  
تبشر بأن ما يفعله قد يتسبب في اجتناب  
ما يقتضيه، وهذا يعني أن زمن التكليف  
وحكم الفرضية وإن كانا ملزمين للعبد  
لكن ترك البعض لا يحبط عمل البعض

صالح وترك ما هو فاسد. والنهاية  
بسعادتها وشقاوتها مصير محتوم لا خيار  
لنا فيه ولا استحياب ولا إباحة، فهو أمر  
حتمي وأحب الانتهاء إليه والسعادة  
تعشقها كل النفوس وترجوها فلا يتوصل  
إليها إلا بفعل المحمود. والشقاوة تنفر منها  
النفوس وتبتعد عنها، فيجب ضرورة فعل  
ما يوصل إلى السعادة المرغوبة، وترك ما  
يوصل إلى الشقاوة المذمومة، وتلك مسألة  
تصح عقلا كما ثبتت نقلا ومن ثم أجمع  
عليها. الناصيون والعقليون بالضرورة، ومثل  
لطيف ما قيل هنا قول سيدي عبد القادر  
الجيلاني بأسلوبه الناصح المتميز (يا قوم  
انتهسروا واغتموا بسبب الحياة ما دام  
مفتوحا، عن قريب يغلق عنكم، اغتموا  
أفعال الخير ما دمتم قادرين عليها،  
اغتموا باب التوبة وادخلوا هيها ما دام  
مفتوحا لكم) فإنه (من فتح له باب من  
الخير فلينتهزه فيه لا يدري متى يعلق  
عليه) كما قال رسول الله ﷺ ويصيف  
الحيالاني في نصيحته (ابوا ما بقضتم  
وأغسلوا ما نجستم، وأصلحوا ما



الاضطرارية، وهو حكم أزلي لا يتبدل. هذا بلغ الكاهن وحببت توبته من الكفر وإذا بلغ العاصي وجب رجوعه وإقلاعه عن المعصية وكذا الغافل وذلك لارتباط الفورية في الترك بالإيمان الواجب فوراً. والطاعات أداء والذنوب تركها من مقتضيات الإيمان، وأيضا فإن العلم بصير الذنوب يكون باعثاً على تركها فمن لم يتركها (فهو فقد لهذا الجزء من الإيمان)<sup>(١٠)</sup> والإيمان ليس باباً واحداً بل نيل سبعون باباً أعلاها لا إله إلا الله وإسلام الإمامة الأذى عن الطريق.

والصوفية مع تأكيدهم على فورية التوبة لجميع العاصين، وأن ذلك مستطاع لكل، لأن الترك من المقدورات التي لا يعجز عنها أحد بخلاف الفعل فتتأ به القدرة والمعجز إلا أنهم بحكم كونهم تربيين علماء نفس من الدرجة الأولى يجرون التدرج في الترك تدرجاً لسهولة السمس وتدريباً لها على أمر اعتادته ووقعت فيه فانقطاع مراحل. كما أن الطاعات مد رج. يقول سيدي أحمد ابن زروق في

الأخر، ومع أن الفورية قد تكون متحققة في المراتب الخمسة للمكلف الماد المالك المستطيع الخالي من الموانع إلا أنه لو ترك بعضها متكاسلاً لا ترد عليه أعماله التي قام بها من طاعة واجبة أو مندوبة، والرحيم - جل جلاله - لا ينظر إلى نعمته على العبد، وقدرة المخلوق على الفعل فسرده عليه ما فعله لكوسه تاركاً لبعض المأمورات بل يستحثه ويطلبه أن يقلع عما هو فيه وينذر به عاقبة تقصيره كي يستكمل أركان التكليف وشرائطه. ولو عاملنا الله بمعاملة الأنبياء لرفض طاعة نظير ترك أخرى مثلها فعل حسن مع من أساء إليما أو حالفاً قريباً يحسن الواحد إلينا ترة ويسئ أخرى فنرد إحسانه لإساءته. وأحياناً ما نرفض الكثير للإساءة القليلة هذا في الطاعات وأما الذنوب والمخالفات فإن معاملة الله فيها لا تتغير كذلك. هناء - جل جلاله - يلزم العبيد ترك الذنوب على الفور ويقضى بوجوب التوبة وحيثاً فورياً، وعلى عموم الأشخاص وفي كل الأحوال غير

فواعده: (تمرين النفس هي أخذ الشيء وتركه وسوقها بالتدريج أسهل لتحصيل المراد منها، فلذلك قيل: ترك الذنوب أسير من طلب التوبة، ومن ترك شهوة سبع مرات كلما عرضت له تركها لم يتل بها، والله أكرم من أن يعذب قلبا بشهوة تركت لأجله)

ومن دقة التدرج ينقل ابن زروق عن المحاسبى قوله: (إيه - أى العبد - يتوب جملة ثم يتبع التفاصيل بالترك فإن ذلك أمكن له) وهو صحيح عند صاحب القواعد<sup>(١٨)</sup>.

ومذهب المحاسبى جيد ودقيق لأنه يلزم نية التوبة جملة ثم يترق فيما بعد ذلك هيأخذ النفس بالتدرج في تفاصيل الترك حسب قدرة العبد ومصلحته في تحقيق التوبة، فيبدأ بأشد الذنوب وأرومتها وأمهاتها كي يسهل عليه ترك ما تعلق بها، وأنشاء التدرج والتنقل من ترك لترك تبقي به النوية الإجمالية متأججه في القلب كي تقوي إرادته وتشد من عريمته فلا تفتر الهمة عن الانتقال من الرجوع عن ذنب إلى آخر

وماذا لو عجز العبد عن التوبة إجمالاً ثم تفصيلاً، بمعنى أنه قصد إلى ذنب بعينه فتاب منه، ورجع عنه هل تقبل توبته من ذنب بينما هو غارق في ذنوبه الأخرى يحبسها الهجويزى على لسان أهل السنة قائلاً: (ويحوز عند أهل السنة والجماعة وكل مشايخ المعرفة أن يتوب الشخص عن ذنب واحد ويذنب ذنباً أخرى ويثبته الله على ذلك الذنب الذي رجع عنه، وربما يرده عن الذنوب الأخرى ببركة ذلك مثل شغل سكير وزان يتوب عن الزنا ويصر على ترك الخمر فتكون توبته من الذنب الأول صحيحة مع ارتكابه للذنب الثاني). وحالف في هذا البهشمية من المعزلة أتباع أبى هاشم بن الجبائى إذ قالوا، إن اسم التوبة لا يقع إلا على من ترك جميع المعاصى وفعل جميع الأوامر، ورد الهجويزى على قولهم إن التوبة لا تقع إلا على جميع الذنوب بأن هذا محال (لأن الشخص يعاقب على كل المعاصى التي يرتكبها، وحين يترك نوعاً من المعاصى فإنه يأمن من العقوبة عليه، فلا محالة من



أن يكون بذلك تائباً<sup>(٤٦)</sup> وأيد هذا التراقي في جامع السعادات<sup>(٤٧)</sup> وإذا صح عند الصوفية القول بالتدرج في الذنوب، وبالتوبة عن ذنب دون ذنب فماذا يقولون فيمن تاب ثم عاد إلى ذنبه، وهل يشترط التأيد في التوبة؟ أجاب صاحب كشف المحجوب بقوله: (ليس التوبة شرط التأيد من بعد أن يصح العزم على عدم الرجوع إلى المعصية. وإذا وقعت للتائب فترة وعاد إلى المعصية من غير أن يصح عزمه على الرجوع يكون قد أدرك حكم التوبة وثوابها عن الأيام التي مرت) وكثير منهم عقد العزم على التوبة ثم عاد ثم رجع إلى النصوح، وأخص أبا عمرو إسماعيل بن نجيم بن أحمد السلمي جد أبي عبد الرحمن السلمي لأمه المتوفى<sup>(٤٨)</sup> (٣٦٦هـ)، وبين العلامة التراقي أن التائب قد يتوب توبة نصوحاً. وقد يتوب عن أمهات المعاصي ثم يرجع إليها أو إلى غيرها. وكلما عاد لام نفسه وندم وتأسف وجدد عزمه على ألا يعود إلى مثله ويشمر للإحتراز عن أسبابه التي تؤدي إليه ومن

يفعل ذلك هو صاحب البنفس اللوامة وأمثال هؤلاء لا تؤيدهم من أحوالهم لكن نأخذ بأيديهم<sup>(٤٩)</sup> وذلك لأن (المؤمن كالسنبلة يفي أحياناً ويميل أحياناً) كما جاء في الحديث، والعائدون إلى المعاصي أصناف غير ما سنف ومنهم من يفعل الذنب عن غفلة ثم يتوب. أو يفعله مع غلبة شهوة ثم يرجع. ومنهم المصير على الذنب المشهور بشهوته، ومهما كان الشرح إيجاباً وطبيب النفوس النطاسي والتائب لا يعلق باب التوبة على أحد وكذا العالم (صحيح العالم هو الذي لا يئس الخلق من درجات السعادات بما يتفق لهم من الفترات ومقاومة السيئات)<sup>٥٠</sup> وإن تعددت أشكائها أو اختلفت المقاصد والبواعث عليها، والنصوص تؤكد ذلك وتقوية.

ومع أن الصوفية رأوا ما سلف من التدرج، وترك البعض وصولاً إلى ترك الذنوب كلها إلا أنهم بينوا بعد كل هذا أن المرید الصادق هو صاحب التوبة النصوح، وأنه لا ينخرط في سلك القوم إلا بتوبة تودع الذنب وهواه، وتستأصل من

النفس شهوة المعصية ، وتذيبها أسى على ما فعلت، وتدفعها إلى الطاعة مع الشعور بلذتها، وآلا يفعل ذلك فتوبته توبة الكدابين يقول ذو النون المصري: (الاستغفار من غير إقلاع هو توبة الكاذبين)، ولم يتجاوز استغفارهم (أطراف ألسنتهم)<sup>(٥١)</sup>، ومن صدق في توبته، وتاب توبة نصوحاً وجد (حلاوة الطاعة، وثبت على المداومة) وأمجت لذة الذنب عند ذكره من خاطر<sup>(٥٢)</sup> كما قال المحكي والبوشنجي (٣٤٨هـ) وفي هذا المقام تكون الزلة الواحدة أقبح من سبعين قبلها حسبما أكد يحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ)

فما هي تلك التوبة الناصحة؟ نجيب على ذلك في الفقرة التالية:  
الأسس والشرائط:

نعنى بالأسس الأركان التي يجب توافرها في التوبة وما يتبع ذلك ويصاحبه من شروط، والتي إذا اجتمعت سميت بالنصوح، والنصوح بمعنى منصوح فيها كركوبة وحلوبة أي مركوبة ومحلوبة،

أو بعض ناصح وناصحة ككضروب بمعنى ضارب أي خالصة وصادقة، وأصل نصوح من نصح الشيء خلص وخالص وخالصة، أو من بصحت له نصيحتي أي أخلصت وصدقت، ومثله نصحت الإبل الشرب صدقته، ونصح الرجل الذي شرب حتى يروى ونمى بهذا الاشتقاق المحلصة الصادقة، وقيل مأخوذة من النصيحة وهي الخباطة لأن التوبة أحكمت طاعة صاحبها وأوثقتها كما يحكم الخياط الثوب بخياطته ويوثقه، أو لأنها قد جمعت بينه وبين أولياء الله وألصقته بهم كما يجمع الخياط الثوب ويلصق بعضه ببعض، ولكل من العلماء نظرة خاصة تتحقق

بها التوبة النصوح تدق أو ترق وتصف أو تشف، وتحكم أو تفهم، فجمع من الصحابة همتهم الدقة والوصف والإحكام رأوا أن التوبة النصوح هي التي لا عود بعدها كما لا يعود اللبن إلى الضرع، وإلى ذلك ذهب عمر وابن مسعود، وأبي ابن كعب، ومعاذ بن جبل، وقد رفته الأخير إلى النبي ﷺ، ومن عاد إلى الذنب فقد



أغرق في الشر على حد تعبير حذيفة

وافتح ذو الأذنين<sup>(٥٢)</sup> وهو أنس بن مالك

حالة الشعور الرقيق الذي ينتاب الذئب

الناصح بقوله (هو أن يكون لصاحبها دمع

مسموح وقلب عن المعاصي جموح) وسلك

جمع من أرباب الأذواق ذرية معبرين عن

صفو الحال برقة المقال وقد سبق ذكرهم

في التعريف، وركزوا هنا على الحائب

النفسى للتائب في تلك الدرجة العليا،

فترى سعيد بن المسيب لا يجعل النصع

متوحها إلى الذئب بل إلى النفس، فالتاصلح

من نصع نفسه بتوبته أو من ضاقت عليه

النفس والأرض عند أبي بكر الوراق، أو

من تاب لا تفقد عوض كما ذهب إلى ذلك

أبو بكر الواسطي (٣٣١هـ) إذ اعتبر

الذئب لإشباع شهوة نفسية، وتركه

لإشباع شهوة أخروية، الاثنان يرتبطان

بخط النفس، والتوبة النصوح هي المتجردة

عنهما والخالصة لله، وتلك التي يديم فيها

صاحبها الندامة، ولا ينفك عن الملامة على

حد مذهب شقيق البلخي (١٩٤هـ)، كل

هؤلاء اتجهت نظرتهم في التوبة النصوح

إلى الحائب النفس فاصططبت شروطهم

وأقوالهم به، تخلصا لنفوسهم، ونصحا

لها ولغيرها من نفوس المؤمنين حبا في أن

يكونوا مثلاً

وهناك من ركز على التوبة في حد

ذاتها، فشدت فتادة على أن تكون

الناصحة صادقة وخالصة. ولا يحتاج معها

صاحبها إلى توبة أخرى.

وربما ركزوا على الذئب ههاهو

الحسن البصري يبرق إلينا قوله: التوبة

(النصوح أن يفيض الذئب الذي أحبه

ويستغفر منه) ويشاركه الفضيل بن

عياض بضرورة (أن يكون الذئب بين

عبيه فلا يزال كأنه ينظر إليه) وبمثله

جاءت عبارة ابن السماك

ويعجبنى في وجهات النظر الخاصة

إراء بيان أركان التوبة النصوح وأساسها

قول سهل بن عبد الله التستري في ذكر

شرطها (هي التوبة لأهل السنة والجماعة)

أي يقطع عن الذئب ويسلك في الوقت ذاته

طريق أهل السنة، ولو لم يذهب مذهبهم

ما صحت له توبة (لأن المبتدع لا توبة له،

بذليل قوله ﷺ حجب الله على كل صاحب بدعة أن يتوب).

ولكثير حاءت أقوالهم جامعة تبين الشروط العامة والنفصيلية التي تجعل التوبة النصوح مقبولة شرعا رجاء قبولها عند الله حقيقة، ومن هؤلاء سعيد بن جبير الذي يبين أن النصوح هي التوبة المقبولة، ولا تقبل إلا بثلاثة شروط (خوف ألا تقبل، ورجاء أن تقبل، وإدماار الطاعات)، والندم بالقلب، والاستغفار باللسان، والإقلاع عن الذنب، والاطمئنان على أنه لا يعود هي جماع الشروط <sup>(٥١)</sup> الكلى، ويصيف القرطبي إلى الاستغفار باللسان والإقلاع بالأبدان (إصهار ترك العود بالجنان، ومهاجرة سيئ الخلق) وقريب مما قاله سعيد بن جبير والكلبي ما قاله الراغب الأصفهاني <sup>(٥٢)</sup>.

ونأى في هذه النظرة الجامعة ما قاله الحاسبي والقشيري والعزالي إذ يجمعهم القول بأنه لا بد هي التوبة من حل إصرار القلب عن المعاودة، والاستغفار بالندم ورد التبعات والمظالم، وحفظ الجوارح ودوام

الانكسار، ومداومة الاتصال، وترك خيانة الصمير التي تعنى الميل إلى حب الذنب بالقلب ولو مع اجتنابه في الظاهر، وكذلك ترك المداينة في المعاملة جنب لمصلحة شخصية، وترك المواراة في المذهب خشية الخلاف هذا مع تأدية حقوق الله والعباد، وبأس على ما فات ويجب عليه أن يصلح ما هو آت، ويتحسر على الذي انقص منه هي البطالة واللعب، ويعوض ما فبت اجتهدا في الطاعة مع استقلالها، ويفزع من عارض الهوى والذنب، ويديم الشكر في القلب خوفا من الله ورجاء فيه، وإقرارا بدوام منة الله عليه وتوفيقه لما سلك، وإدامة الشكر على المواهب والمنح، هذا كله مع الخوف من عدم القول لتوبة والوجل من ذلك

ولهم في تفصيل القضاء والاستحلال ورد المظالم تفصيل يطول ويقصر وللغزالي حديث محمل لأأس من التوبة إليه مقتصيا.

برى أن الذنوب التي تت منها إما أن تكون ترك الواجبات لله تعالى من صلاة



الأمر (فما أمكنك من إرضاء الخصوم عملت وما لا يمكنك رجعت إلى الله سبحانه بالتضرع والابتغال والتصدق لبرضيه عنك) <sup>(٥٥)</sup>.

وهذا التفصيل فيه من الدقة واللفظ والحكمة ما لا يخفى، وما يخرج التائب من الفتنة والحرَج، ويعوضه عن ذلك بما ذكر وربما أضافوا إلى تلك الشروط علامات مثل قول سفيان الثوري (علامة التوبة النصوح أربعة القلة والعلة والذلة والغربة) والقلة يفهم منها ذو النون بقوله (قلة الكلام، وقلة

الطعام، وقلة النوم) فقصوا الأرقى

وثمة توبة من النفس إلى الحق يعبر عنها رسول الله ﷺ في حديثه (إنه ليغان على قلبي وأنى لآستغفر الله في كل يوم سبعين مرة) أو (إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله في اليوم واللييلة مائة مرة) أخرجه مسلم وأحمد وأبو داود والنسائي وهذه الدرجة تخص المحبين الذين ذهبوا من نفوسهم لمحبوبهم، ومن وجودهم لوجود الحق، ومن خواطرهم لأسرارهم، ومن معاملاتهم لمعاملته وحده، فتابوا من

وصيام وزكاة إلى آخره فهذه تقضى بقدر الإمكان، وقد تكون الدوب بينك وبين الله من قبيل فعل المنهيات ككشرب خمر وغيرها فالواحد توطئ النفس على الترك. وأصعب الدوب ما كان بين العبد والخلق في المال والنفس والعرض والحرمة والدين؛ أما مظالم المال فما أمكن رده رددته وإلا بأن كان صاحب الحق غائبا، أو كان التائب فقيرا أكثر من التضرع أو تصدق عن صاحبها إن كان غائبا، وإن كان متعلقا بقصاص لزمه، أو يستحل أولياءه وإن عجز رجع عن الذنب وأكفرت من الاستغفار، وأن تعلق الذنب بالعرض غيبة أو بهتان أو شتم فتوبته بتكذيب نفسه بين من صدر الذنب ضده، أو يستحل صاحبه، فإن خشى الفتنة استغفر وأكثر من الطاعات، وإن حان العير في أهله أو ولده وكان الإظهار يولد فتنة فالتوبة بالرجوع والاستغفار وكثرة الطاعات، ومن فسق أو كفر واحدا في دينه فتكون التوبة بتكذيب النفس أمام من فسقه، أو يستحل أو يستغفر، وحملة



المقام العالي والأعلى، ومن رؤية المقامات والأحوال<sup>(٥٦)</sup>

ومرة أخرى يقسم ذو النون التوبة باعتبار النزوع الشعوري للتائب إلى توبة الإجابة وتوبة الاستجابة؛ وذلك لأن التائب هي معاملته مع ربه إما أن يتولد لديه النزوع من خرف الحلال وما يقتضيه من عقوبة، وصاحب هذا المقام محترق من نار خوفه، قلق على مصيره، يدفعه بروعه هذا إلى التوبة خوفاً وكمداً على ما سيلقى في آخرته.

وربما تولد النزوع من الحياء، فتتراءى للتائب سبحات الجمال<sup>(٥٧)</sup>، تسطع على قلبه فتسكبه وتنشع على باملنه فتبهره، فينبو عن الغفلات والموارض حياء من رب اللطف والبر والجمال والنور.

والأنواع المشار إليها، والمسماة بالنصوح، أو بتوبة العوام والخواص، أو الإجابة والاستجابة في إطار التوبة التي يرجى قبولها، ومن علامتها وجود حلوة في الطاعة وأهلها، وبغض للذنوب ومرتكبيها.

ويوجد نوع آخر يسمى بالتوبة

الموقوفة، وعلاماتها ألا يجد التائب حلوة الطاعة، بل يحسن أمله، ولكن لا يتركها بل يصبر ويحاهد كي ينتقل إلى لذة الحب في العبادة والأنس بها.

وتبقى التوبة المردودة مع أصحابها من أهل العجب والكبر، والرياء، والرغبة في منفعة الدنيا ومرضاة الخلق، لا لإقلاع عن الذنب مرضاة للحق وطوعاً لأمره<sup>(٥٨)</sup>.

ولاشك أن القبول والوقف والرد قد انبنى على نية الطالب وسلوكه، وقصده من وراء توبته ورجوعه كما ترى، أضف إلى ذلك كثرة البكاء، وهجران إخوان السوء وقرنائهم، وحب العزلة، وترك الخوص ومحاربة الفضول<sup>(٥٩)</sup> وغير ذلك.

ومتى توافرت الأركان والشروط، واستقام حال التائب الصادق، وبرزت علامات أخلاصه لا يبقى عليه (أثر من المعصية سرا ولا جهراً)<sup>(٦٠)</sup> كما قال الواسطي.

اعتبارات في التنوع:

قد تكون التوبة من كل الذنوب على النحو الذي بيناه في الفقرة السابقة من



التوبة النصوح. وتكون من جميع الذنوب صغيرها وكبيرها وفيها ترد المطالم وتقضى الفوائت ويجتهد صاحبها في الطاعة ويديم الاستغفار. وقد تكون بتدرج وتقل من ترك ذنب إلى ترك لآخر حتى يقلع عن جميعها بعد تدريب النفس على ذلك، وللتوبة أنواع أخرى لاعتبارات معينة غير ذلك، فقد توصف بوصف يتفق مع حال التائب ومع المتوب منه، وذلك على غرار تقسيم ذي النوى المصرى الذى قال: إن التوبة تويتان (توبة العوام من الذنوب) وتوبة الخواص من العفلات) وأضاف **كبك** الله التميمى إلى الاثنين التوبة (من رؤية الحسنات) وعلى ذلك فهناك تائب من ذنب، وآخر من غملة، وثالث عن رؤية لحسنة، وكلها درجات متفاوتة الأجر والمثوبة، فأدناها الأولى، وأعلاها الثالثة، والأولى للعوام وما تلاها للخواص وإنما تماوتت رتبة وحالا باعتبار التائب والمتوب منه (لأن العوام يسألون عن ظاهر الحال والخواص عن تحقيق المعاملة)<sup>(١١)</sup>.

وصاغ الهجویری هذا التقسيم الثلاثي

بطريقة أخرى فرأى أن التوبة ثلاثة أنواع: واحدة من الخطأ إلى الصواب، وهي المعنية من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَجِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران: ١٣٥)، ونظيرها هي التنوع السابق توبة العوام

وهناك توبة من الصواب إلى الأصوب ويشير إليها حال موسى عندما طلب الرؤية فعلم استحالتها فقال: ﴿سُبْحَنَكَ ثُبْتُ إِلَهِكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣) وإنما طلبوا الأصوب رجوعاً عن الصواب لأن الاستقرار مع الصواب عند أهل الخصوص توقف وحجاب، وهم متطلعون إلى ما فوق ذلك بهمتهم ونزوعهم.

#### الألفاظ المشاركة في الدلالة:

نجد كلمات أخرى دارت معانيها هي هلك الرجوع إلى الله والإقلاع عن الذنوب، ومن الباحثين من تناولها أثناء الحديث عن التوبة، ومنهم من فصلها ببيان مستقل. وأثرت النهج الشافى لفروق بينها وضحت، وإن كانت دلالاتها على المقصود قد اقتربت. وها هي:

## أولا الإنابة:

يقال نَاب إلى الله رجع ونَاب لزم الطاعة ونَاب عنه قام مقامه. ونَاب إليه. رجع مرة بعد أخرى، وناوبه عاقبه. والنوب نزول الأمر. وما كان منك مسيرة يوم وليلة. والقوة والقرب والبوية الفرصة، والمتاب الطريق إلى الماء، وفلان ينتاب فلانا أى يقصده مرة بعد أخرى<sup>(٦٦)</sup>

ويربطها الحكيم الترمذى بالقلب فيرى أنها (لزوم القلب وثباته واحترامه)<sup>(٦٧)</sup> بالله وفعله، وصاحبها لا تقطعه النعم والبلية عن الله لوثوقه فيه واستقامة قلبه تصديقا وعزما مع الطاعة، وإنما ربطها، بالقلب لمجئ ذلك فى قوله تعالى: ﴿ وَجَاء بِقَسْرِ يُؤِيبُ ﴾ (ق: ٢٢) فهي لصيقة به وإن لم توافقها النفس، ولما كان القلب محلا للأسرار، وموئلا للخواطر، ومهيئا للواردات كان منبعا للإنابة فى زاجر الحق له، وقذفه باللفظ فيه، من ثم عرفها إبراهيم الخواص بقوله: هي (أن يردك الله تعالى عنك إله)

أما الدرينى فيجعلها من ثمار المراقبة

والحياء فيقول (ومن ثمرات المراقبة الإنابة ومعناها الرجوع عن معصية الله تعالى إلى الطاعة حياء من نظر الله عز وجل<sup>(٦٨)</sup>، قال الله تعالى: ﴿ وَأَيُّبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمُ وَأَسْلِمُوا لَهُ، مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ (الزمر: ٥٤).

## ثانيا الأوبة:

ولهذا المصطلح عدة معان فى اللغة

منها الرجوع تقول آب من سفرة رجع، وكذا أوبى: ﴿ يَنْجِبَالُ أَوْبَى مَعَهُ وَالطَّرِيقُ ﴾ (سج: ١٠) أى رجعى، والأوب الرجوع والقصد والعادة والاستقامة والطريق والجهة، وتستخدم فى الورد ليلا يقال آب الرحل الماء وروده ليلا وكذا الأوب وتأوبه.

والغياب من دلالات التوضع قالوا آبت الشمس لغة فى غابت وكذا السير جميع النهار والنزول ليلا فإذا قلنا أوب الركاب أى ساروا جميع النهار ونزلوا الليل وتعنى الكلمة التبارئ فى شئ فأوب الركاب مواوبة تباروا فى السير، وأحيرا تدل على كثرة الرجوع إذ الأواب هو كثير الرجوع<sup>(٦٩)</sup>.



وعرفها سعيد بن جبيرة وأبو عثمان  
الحبري بأنها الرجوع إلى الله عز وجل<sup>(١)</sup>

#### محاولات التمييز:

إنما رتبناها على هذا النحو، بأن بدأنا  
التوبة ثم الإنابة، ثم الأوبة لأن هذا ما أشار  
به كثير من الصوفية على ما سنبين قريباً  
والكلمات وإن تشابهت دلالة لكنها  
تمايزت لغة واصطلاحاً نوع تمايز، فاللغة  
تدلنا من أول وهلة على أن لفظة التوبة لم  
تستخدم في أى غرض سوى الرجوع عن  
الذنب، بحيث قصرها الواضع على ذلك  
فحصراً، ولذا كثر استعمالها في هذا  
الغرض، وسارت مصطلحاً شرعياً محدداً  
للمقصود منه دون توضيح، أما الإنابة  
فشاعت في كثير من المعاني ككزول  
الأمر، والمسير، والقوة على غير ذلك،  
بجانب دلالتها على الرجوع عن الذنب،  
والأوبة هي الأخرى دلت على الرجوع  
المعاني كما أشارت إلى الرجوع من  
السفر والوزود ليلاً، والغياب، والتبارى  
إلى آخره، و أدرك الراغب الأصمهنى  
ملحظاً دقيقاً فيه أب بأنها تعنى الأوب

والرجوع للحيوان صاحب الإرادة، بخلاف  
مطلق الرجوع، أو الرجوع المدلول للدالة  
أناب فيكون للحيوان وغيره وإذا كان  
الأمر كذلك فلو استعملنا كلمة تاب  
قادتنا إلى الرجوع دون قيد آخر، أما في  
غيرها كأناب وأب فيحتاج الاستعمال إلى  
قيد أو وصف، وحاول العلماء وضع ترتيب  
معنوي يوضح الفروق بين الألفاظ الثلاثة  
وكانت محاولة إبراهيم بن أدهم من أسبق  
المحاولات لكنها مقصورة على اثنتين  
فقط قال: (إذا صدق العبد في توبته صار  
ميتاً. لأن الإنابة تانى درجة التوبة) وورده  
أبو عثمان المغربي فقال: (إذا صحت التوبة  
صحت الإنابة) والرجل الذى رتب الثلاثة  
معاً هو أبو علي الدقاق إذا جعل أول  
الرجوع التوبة، وأوسطه الإنابة، وآخره  
الأوبة ثم تولت أقوال الصوفية تتحدث عن  
الألفاظ الثلاثة بحسب هذا الترتيب  
وتشرحها مراعية الفروق بينها حسب  
أولوية كل وأسبقيته، فالتائب راجع عن  
الذنب تادم على ما فعل. بخلاف العقوبة،  
والنسيب طامع في الثواب، راجع من الغفلة

لي الذكر، وقد يرجع حياء أو يرجع عن  
كل شئ سوى الله. وربما رجع حتى من  
رجوعه فيبقى شبحاً لا وصف له قائماً بين  
يدى الحق مستغرقاً في عين الجمع والآيب  
راجع عن الذنب لا طمعا في ثواب ولا رهبة  
من عقابيه وإنما رجس مراعاة للأمر  
وانصياعاً للحكم يستحي من الله إن  
يحالفه

وقد تتداخل معاني الإنابة مع الأوبة  
عندما يترقى العبد فينيب أو يذوب عن  
كل شئ ليبقى بالله دون كل الأشياء من

نفس وهوى ووجود، ولا يسكن إلا بالمولى  
وحده. والحكيم الترمذي أشرك المارف  
مع كل من المنيب والآيب في التحقيق  
بالصفات والمقامات والأحوال حتى  
استبدلها به<sup>(٣٧)</sup>

جعلنا الله من التوابين المنيبين الأبواب  
الصادقين المخلصين وحال بيننا وبين غيره  
وكشف عنا الحجب بيننا وبينه، وفتحنا  
بأنواره وإسراره، وحفظ أدياننا بحوله،  
ونصرنا بقوته، وعافانا بقدرة، نه نعم  
المولى ونعم النصير.

أ.د/ عبد الله الشاذلي



- ( ) الرسالة ٩٤، ٩٢
- (٢) عوارف المعارف، ٤٢٩-٤٣٠.
- (٣) إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٤
- (٤) الحموي حية الطوب هاشم قوت القلوب ج ٢ ص ٧٦-٧٨
- (٥) للمع ٦٨
- (٦) الرسالة ٩١
- (٧) كشف المحجوب ج ٢ / ٥٣٥
- (٨) عوارف المعارف ٤٢٨ وانظر بنية المستطيد ص ٢٢، وحياة انقلوب هاشم قوت لقلوب ٧٣/٢
- (٩) الفيروزآبادي - القاموس المحيط ٤٠/١، وأقرب الموارد ٨١/١ والمعجم الوسيط ٩٠/١
- (١٠) للمردت ص ١٦٩.
- (١١) لوسيط: ٩٠/١.
- (١٢) راجع المدوس واللمع ص ٢٨ والرسالة ص ٩١، الدرر في ظاهرة قلب ص ١٦، واليهام في بشر الحاسن لعالية ص ١٣٦، الحارث المحاسبى بالتصديق و ترجوع الى الله ص ٢٤ تحقيق عبد القادر عطا دار التراث المرقى ١٤٠٠ - ١٩٨٠ الرسالة ص ٩٥ و لفظه
- (١٣) الرسالة ص ٩٥ والتصد ص ٣٤.
- (١٤) الدرر في ظاهرة القلوب ص ١٠٦ - ١٠٧
- (١٥) الرسالة ص ٩٦
- (١٦) ظاهرة القلوب ص ١٠٦
- (١٧) المنهاج ص ١٠ وانظر الشرح في بشر الحاسن لعالية ص ١٣٩
- (١٨) الإحياء المجلد الرابع ١٤٦/١١ - ١٤٧
- (١٩) الصلابي يعرف لذهب أهل التصوف ص ١١، ومنهاج العابدين ص ١٠.
- (٢٠) الرسالة ص ٩٥ واللمع ص ٦٨.
- (٢١) كشف المحجوب ١ / ٥١٨.
- (٢٢) و للمع ص ٦٨
- (٢٣) اللمع ص ٦٨ والرسالة ص ٩٥
- (٢٤) الرسالة ص ٩٦
- (٢٥) نفس المصدر.
- (٢٦) كشف المحجوب ٢ / ٥٣٧ ٥٣٨
- (٢٧) عوارف المعارف ص ٤٢٩ - ٤٣٠
- (٢٨) كشف المحجوب ٢ / ٥٤١
- (٢٩) ظاهرة القلوب ص ١٠٦
- (٣٠) منازل العباد من العبادة ص ٢٧، ٢٨ تحقيق أ د محمد الجيوش نهضة مصر
- (٣١) المحرز الوجيز ٢٦٢/١

- (٢٢) راجع في ذلك العراني إحياء علوم الدين مجلد ٤، ١٢ / ١٤ - ٣٠. أبي زروق قواعد التصوف ص ٦٢، والمحاسبي القصد والرجوع إلى الله ص ١٦٦-٣٥ الهافى بشر المحاسن العالية ص ١٢٨ كشف المحجوب ٥٢٦ / ٢ ٥٢٧.
- (٢٣) إحياء علوم الدين ١١ / ٥ ١.
- (٢٤) الجامع لأحكام القرآن ١ / ٢٧٨
- (٢٥) دين الفالحين لطرق رياض الصالحين ١ / ٧٨
- (٢٦) انظر المحاسبي، رسالة المسترشد ١١٢ تحقيق أسعد، وابن زروق قواعد التصوف ٦٦، والعراني ج ١١ ١٤٧ أبو سعيد السهروردي آداب المريدين ٥٢، وأنيافى بشر المحاسن، العالية ١٢٧ وعيرهم
- (٢٧) كتاب منازل العباد من العبادة ٥٢. ٦٠. وراجع الترمذى في الكشف ج ١ ٢٧٤، أبى السود، إرشاد بعض العلیم ج ١ ١٦٠
- (٢٨) دليل الصالحين ج ١ ٨٢
- (٢٩) نفس المرجع ج ١ ٨٧
- (٣٠) نفسه ٨٨ ٨
- (٤١) التريسي طهارة القلوب ٢٣ - ٢٢٢
- (٤٢) بشر المحاسن العالية ١٢٧
- (٤٣) إحياء ج ١ ١٤٧، ١٤٨ (مجلد)
- (٤٤) كشف المحجوب ج ٢ ٥٢٧
- (٤٥) وانظر التراقي جامع السعادات ج ٣ ٧٩ ٨٠
- (٤٦) كشف المحجوب ج ٢ ٥٢٧
- (٤٧) كشف المحجوب ج ٢ ٥٢٧
- (٤٨) الجوهرى ج ٢ ٥٤٦
- (٤٩) جامع السعادات ج ٢ ٨٢
- (٥٠) نفسه ٨٢
- (٥١) الرسالة القشيرية ٩٦، ٩٧
- (٥٢) قوت القلوب ج ١ ١٤١ والرسالة ٩٦ وكشف المحجوب ج ٢ ٥٤١
- (٥٣) وهو لقبه الذى لعبه به النبي لحسن اجتماعه ولحسن وعيه فجمع بين آذن السماع وآذن الوعي.
- (٥٤) انظر القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج ١ ٦٦٧٨ ٦٦٧٦ دليل الصالحين ج ١ ٨١ ٨٢
- (٥٥) راجع المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله ٢٤ - ٣٧ رسالة المسترشد ١١٢ والرسالة القشيرية ٩٢ ٩٧، العراني مهج الدعوى ١٠ - ١١، وطهارة القلوب ١٠٦، وبشر المحاسن العالية وكشف المحجوب ج ٢ ٥٢٦
- جامع السعادات ج ٢ ٨٢
- (٥٦) نفس المصدر ج ٢ ٥٢٩ ٥٤٠
- (٥٧) نفسه ج ٢ ٥٤١ بتصرف
- (٥٨) ابن حكيم الترمذى ومعرفة الإصرار ٤٣ تحقيق أ د محمد الحيوثى، دار النهضة
- (٥٩) لقرطبي سابق، والرسالة ٩٢ وبشر المحاسن ١٢٨



( ) رسالة ٩٥

(٦) كشف المحجوب ٥٤١/٢، والرسالة ص ٩٥

(٦٢) الفيروز آبادي القاموس المحيط، ١٣٤/١، وأقرب الموارد ١٢٥٦/٢، والمصدرات ص ٨٢٦

(٦٣) معرفة الاسرار ٧٥

(٦٤) اندرس طهارة القلوب ٢٢٢ ٢٢٩ اندرس طهارة القلوب ٢٢٢ ٢٢٩

(٦٥) المعجم الوسيط ج ١ ٢٢ وأقرب المورد ج ١٢٤ والقاموس المحيط د ٣٧

(٦٦) الحديث الثماني، القصد والرجوع إلى الله ٣٤ والرسالة ٩٧

(١٧) راجع كتاب معرفة الاسرار ٥٥ - ٥٦ (البرمدي) المعبر وردي في عوارف المعرف ٤٣٢، في النجيب السهر

وردي الميرين ٤٢ كشف المحجوب ج ٢ ٥٢٦ والرسالة ٩٤ وطهارة القلوب ١٠٦، وبشر المحاسن ص ١٢٧.

### أهم المصادر:

- ١- المشد ١٧٨
- ٢- هصول ٨٣
- ٣- لأحياء ١ / ٢٧٦، ٢٥٠٨
- ٤- محاضرات التصوف التقدير ٦٥، ٦١
- ٥- الرسالة المشيرة ص ٢٣
- ٦- كشف المحجوب ٢/٢٧٦.
- ٧- من قصايا التصوف ١٠٥ - ١٢٢
- ٨- اصطلاحات الصوفية لآين عربي ٢٣٧
- ٩- تعريفات ٨١ بدين تعريفات بلجرحاس
- ١٠- أصول إسلاميته د/ الفاي ١١٩
- ١١- (التصوف ١٥٨ - ١٦٢)
- ١٢- من قصايا التصوف محمد السيد الحليني
- ١٣- مراقب الأولياء عقائد الصوفية في ضوء الكتاب والسنة



## الجذب

### المسالك

وتعريفات كثيرة لمصطلح الجذب فقد ورد في المعجم المسمى الحذب عند الصوفية حال من أحوال النفس يغيب فيها القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق وتفضله غبطة شاملة، وعد أفلوطين محد أن الجذب عبارة عن اتصال النفس بالواحد، وهذا الاتصال ظهر من التماس. أما في علم الأمراض النفسيه فيعرف الحذب بأنه حالة تتميز بثبات التصر وجمود الجسم وفقدان الحساسية مع شعور بالغيطة

وقيل إن الجذب "حال من أحوال العبد، يغيب فيها القلب عن علم ما يجري من أحوال، لا إشعاله بالحق سبحانه، وتعمشه غبطة شاملة، ويكون أقرب إلى العالم العلوي وقد عده أفلوطين الحير، الأسمى وقمة التعلّص، وسماه بعض الصوفية الوجد".<sup>(١)</sup>

والجدبة، كما يرى القاشاني (ت-٧٣هـ أو ٧٣٥هـ)، هي "تقريب العبد بمقتضى الغنية الإلهية المهيئة له كن ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعى منه".<sup>(٢)</sup> وفي موضع آخر للقاشاني نطالع "الجدبة" في

في بيان "الجذب" و"المجنوب" لاند لنا أن نستدعي بعض المصطلحات الصوفية الأخرى، كالألوجود، والصحو، والسكر، والولّه، والمحو، والفاء، والجمع، والفرق، والعينة، ولحضور

كما لا ينبغي أن يغيب عن ذهننا كذلك الحديث عن الحب عند الصوفية، وكيف أن الهدف من التجربة الصوفية - كما يقول أرباب التصوف أنفسهم - هو الاتحاد بالله سواء كان هذا الاتحاد فكرياً، أو وجودياً، أو على كسر تعبير الصوفية وحدة شهود، أو وحدة وجود. وهذا الاتحاد لا يمكن أن يتم إلا بأن يخلع الصوفي أوصافه ويتصف بصفات من يحب.

كما أنه لا يمكننا أن نتهم الحذب إلا على سوء المقامات والأحوال، وكيف أن المقامات، أو إن شئت المجاهدات، مفتاح لكل لأحوال، لأن هذه لآخرة بمثابة عطايا ومنح يتفضل بها الله على السالك وهو من سعى واجتهد وصمم على أن يسير في الطريق الصوفي حتى نهايته وتكمن أهمية استدعاء المقامات والأحوال هنا في أن كل المحدثين هم، بمعنى. يريدون سالكون، لكنّ شبه فرقاً كبيراً، كما سرى، بين المحدثين وبين



اصطلاح الطائفة (المقصود الصوفية) هي العصابة الإلهية الحادية لتعدد إلى عين المقرب، تهيئته تعالى له كل ما يحتاج إليه في محاورته لمسار السير إلى ربه، ومقامات القرب منه من غير مشقة ومجاهدة<sup>(٣٢)</sup>

أما عن المجدوب فإنه من حيث الساية، مرید، والمريد كما هو معلوم رجل سعى إلى الله بملء إرادته إنه - كما قال أبو عثمان سعيد بن سلام المغربي (ت ٢٧٣هـ) - سالك مات قلبه عن كل شيء دون الله، إنه يريد الله وحده، يريد قربه ويشتاق إليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه، لشدة شوقه إلى الله ويأحتصار. إن المريد هو كل من أعرض قلبه عن كل ما سوى الله<sup>(٣٣)</sup>

وقد اختلف الصوفية فيما بينهم بشأن الوصول، هل يتوقف على مجاهدة العبد أولاً ثم يأتي التوفيق الإلهي ثانياً، أم أن الأمر مرتبط بالمشيئة الإلهية واصطماء الله لبعض عبادته؟

فهناك فريق منهم يرى أن المجاهدة شرط رئيسي للكشف والبقاء، وبدونها لا يمكن للزاهدين والسالكين أن يصلوا إلى نهاية لطريق (البقاء حيث البقاء) يقول أبو علي الدقاق "إن من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة" ويضيف "من لم يكن له في بدايته قومة لم يكن له في نهايته جملة ... الحركة بركة، حركات الطواهر توجب بركات السرائر"<sup>(٣٤)</sup>، ويقول أبو عثمان المغربي: "من ظن

أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له شيء منها غير لزوم المجاهدة فهو في غلط"<sup>(٣٥)</sup> ويقول الكمشأخوي (ت ١١٣١هـ = ١٩٨٢م) عن المجاهدة: "... أعلم أن طريق المحذرات والرياضات لابد منها، فإنه لا يمكن للسالك أن يصفى روحه ويظهر دته واللذات الحيوانية مستعينة على روحه، والشهوات الحمسية متعلقة على نفسه ... وبعد ذلك (أي بعد المجاهدة) يصير عارها بنفسه ومشاهداً لربه"<sup>(٣٦)</sup>

وهناك فريق آخر من الصوفية يرى أن المريد أو السالك مهما بدل من جهد وتحلى مثابراً بعد مقام لا يمكن أن يصل إلا بتوفيق الله وأخونه وسداده. وفي هذا يرى ابن عطاء الله السهمكندري (ت ٧٠٩هـ) أن مجاهدة السالك لنفسه عبء حقيقية في قهر نفسه!! إن النور جند القلب، كما أن الظلمة جند النفس، فإذا أراد الله أن ينصر عبده أمدد بجنود الأنوار، وقطع عنه مدد الظلم والأعيار"<sup>(٣٧)</sup>، ويضيف ابن عطاء الله: "لو أنك لا تصل إليه إلا بعد قضاء مسوئتك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبداً"<sup>(٣٨)</sup>. وعلى ذلك فإن الوصول إلى الله، وإن كان يبدأ من العبد، إلا أن تمام الوصول يتوقف على فضل الله وحده.

يقول ابن عريسي (٥٦٠هـ - ٦٢٨هـ = ١١٦٥م - ١٢٤٠م) "أعلم أن الوصول لحضرة الله تعالى على ضربين: وصول لبدائية، وهو أن ينكشف للعبد حلية الحق ويصير مستغرقاً به،

وظهرت المواهب<sup>(١٧)</sup>

والمتنوع لتاريخ الحياة الروحية في الإسلام يعلم أن مصطلح "الولي" يطلق على من اصطفاه الله وعلى من جاهد نفسه وسعى إلى الله يقول القشيري "الولي له معنيان أحدهما فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه وتعالى أمره فلا يحكه إلى نفسه لحظة .. والثاني (ولي) فعيل ما لغته من الفاعل وهو الذي يتولى عبادة الله تعالى وطاعته"<sup>(١٨)</sup>

وقد أطلق الصوفية على المحاهد لنفسه اسم "السالك"، أما من تولى الله أمره، منذ البداية، فإنه عرف به المجذوب، والفرق بين السالكين أن السالك يترقى من الأدنى إلى الأعلى، عن طريق الاستدلال .. أما المجذوب فإنه يتدلى من الأعلى إلى الأدنى. ونهاها فإن نهاية السالكين بداية المجذوبين، وبداية السالكين نهاية المجذوبين<sup>(١٩)</sup> إن السالك يستدل بوجود آثار الله على وجود أسمائه، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه، وبوجود أوصافه على وجود ذاته، أما المجذوب فهو الذي يكشف له الله عن كمال ذاته كشفاً مباشراً، فيعرف الله منذ البداية (بلا كلفة أو مجاهدة)، ثم يزد من معرفة الذات إلى شهود الصمات، ومن شهود الصمات إلى التعلق بالأسماء، ثم من التعلق بالأسماء إلى وجود الآثار<sup>(٢٠)</sup>.

وإذا أردنا أن نتعمق أحوال فئة السالكين وإخوانهم المجذوبين فسوف نبرز فيهم أربعة مستويات:

فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله، وإن نظر إلى همته لم يعرف له همماً سواه، فيكون كله مشغولاً بكلمة مشاهدة وهمماً، فكذا لا يلتفت إلى نفسه. ليعمر طاهره بالعبادة وبباطنه بهديب الأخلاق، ووصول النهاية وهو أن يسلك العبد من نفسه بالكلية، ويتجرد له فيكون كأنه هو. والوصول ليس من قبل العبد، بل بعناية الله تعالى وتصرفات جذبات الألوهية، وكسب العبد سبب (مناسبة) لحصوله ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)<sup>(٢١)</sup>

وقد أكد ابن عربي هذا الرأي في مؤلف آخر له "إن القلب إذا تحلص وصفاً وارتقى من المنازل ما ذكرناه ومن التحجيات ما تقدم يوقمه الحق تعالى في عيبه ويجديه إليه ~~بجود~~ كلياً"<sup>(٢٢)</sup>.

ولمن ما ذهب إليه ابن عربي يتفق كلية مع ما قيل من قبل عنى لسان البسطامي (ت: ٦٢٤هـ): "توهمت أنى أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى، ومعرفته سبقت معرفتى، ومحبته أقدم من محبتى، وطلبه لى أولاً حتى طلبته"<sup>(٢٣)</sup>

وهذا هو الذى دعا السهروردي إلى القول إن المقامات كلها مواهب؛ إذ المكاسب محفوفة بالمواهب، والمواهب محفوفة بالمكاسب؛ فالأحوال مواجيد والمقامات طرق المواجيد. ولكن فى المقامات طهر الكسب وبطنت المواهب، وفى الأحوال بطن الكسب



١- سالك مجرد

٢- مجذوب مجرد.

٣- سالك متدارك بالجدبة

٤- مجذوب متدارك بالسبيل<sup>(١٧)</sup>

ويهما في هذا المقام التمييز بين السالك المتدارك بالجدبة وبين المجذوب المتدارك بالسبيل

فأما السالك المتدارك بالجدبة فهو من جملة المحبين الذين يحبون الله وهذه الفئة هي التي تتميز بمجاهدة النفس والدوام على هذه المجاهدة حتى يتم لهم الكشف أو الوصول.

أما الفئة الأخرى فهي فئة المحبوبين، الذين وصلوا إلى ما وصلوا إليه بغير جهد إلا كسب، بل بلطف واصطفاء من الله

بن المحبوب المجذوب قد بدأه الحق بالكشف ونور اليقين ورفع عن قلبه الحجب وأبهره بأنوار المشاهدة، وشرح قلبه وانمسخ وسجاهي عن دار العرور، وأبواب إلى دار الحلود لأنه حُكِر من الأغلال والأغلال ففُصِّل النور من باطنه على ظاهره، وحررت عليه صورة المجاهدة والمعمية من غير مكابدة وعناء بل بلذة وهناء.

وقد أطلق الترمذى على المحبين مصطلح أهل البداية، أما المحبوبون فقد أطلق عليهم أهل الحباية، مفضلأ هذه الفئة الأخيرة على الأولى. يقول الحكيم الترمذى في مسألة المجذوبين: إن الله يحتبى إليه من يشاء ويهذى

إليه من ينيب ... فأهل الحباية في كل وقت أفصل من أهل البداية بالإتانة، لأن أهل الاحتباء خرجت لهم هذه الدولة من مشيئته متأ منه (سبحانه) عليهم وأهل البداية أنابوا إليه فهداهم فممن اجتناه ووضع صعيته عليه صاروا كذلك فجذبهم، وصاروا بجذبهم كما شاء، كقوله كن فصارو كذلك وأهل البداية رزقهم الإتانة ثم هداهم بالإتانة، ويظهر ذلك كما فعل بالخلائق كلهم، بقوله كن<sup>(١٨)</sup>

إن المحبوب المراد، كما يقول السهروردي: ولا يزال روحه ينجذب إلى الحضرة الإنسية فيستبج الروح القلب، ويستبج القلب النفس، وتستبج النفس القلب، فامتزجت الأعمال، والقلبية والقلبية وانخرق الظاهر إلى الباطن، والباطن إلى الظاهر، والقدرة إلى الحكمة، والحكمة إلى القدرة، والدنيا إلى الآخرة، والآخرة إلى الدنيا، ويصح أن يقول: لو كشف الغطاء ما ارددت يقيناً، فعند ذلك يطوى من وثق الحال، ويكون مسيطراً على الحال لا الحال مسيطراً عليه، ويصير حرراً من كل وحده<sup>(١٩)</sup>

على أن جدبة المجذوب إذا كانت متعبرة متقبية، بمعنى أنها تتحلى ثم تحتفى، فإنها تكون حسنة حالاً؛ وإنحال كما هو معلوم لا يتوقف على العبد بل يتوقف على الرب المانع لكل الأحوال. أما إذا كانت هذه الجدبة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، حيث تجاوز المجذوب هنا مراحل الاجتهاد إلى مرحلة الكشف الدائم،

حقيقة نفسه، وسلك طريق الله يسمونه المحذوب السالك. وإذا سلك الطريق الأول واتجه ثم وصلته جذبة الحق يسمونه السالك المحذوب<sup>(٢١)</sup>

إن المحذوب على حد تعبير ابن حسون هو المأخوذ عن نفسه، غير المالك لها، اشغالاته بربه وانقطاعاً إليه، بحيث لا يرجع إلى تدبير نفسه ولا يقدر على ذلك بوظيفته، إن أشكل عليه أمر لا يقتدى بالكتب فيه، إذ كانت من قبيل ما عند الفقيه ربح إليه فيه، وإن كان من قس آخر فصدقه في خدمة من حبه إليه بهديه إليه بأى وجه شاء. وإنما عليه ألا يعتمد على كتاب ولا على رجل عن كتاب، إذا لم يحكم من أهل العلم والتحقق بما ينقله<sup>(٢٢)</sup>

على كل حال فإن المحذوب المحبوب تحوّل مرحلة الوجد إلى مرحلة النقاء، التي يقى فيها المحبوب فيمن "حب، فلا يبقى له من شيء، وهذا ما قاله أبو عبد الله الفرسى (ت ٥٩٩هـ) حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ولا يبقى لك منك شيء، لأن المحبة نار تحرق كل دس على حد تعبير أبى الحسين الورق<sup>(٢٣)</sup>

إن المحبة إذا صفت وكملت جدت المحبوبين إلى حبيبهم وقد أكد غير نزر من الصوفية أن المحبة مفتاح لكل الأحوال التي تعتور الصوفى وتنتهى بالمحبوبين إلى حالتى النساء والبقاء. لقد نتى شعور الصوفى بكل ما حوله ومن حوله لقد تمطت حواسه بحيث

فإن المحذوب يكون فى هذه لحالة على رأس المحس الدير أحسهم الله فأحبوه، ورصى عنهم فرصوا عنه وثاب عليهم، فتنقطت صبتهم بكل ما يمكن أن يحول بينهم وبين لقاء حبب النساء

ولى هذا التصييف السابق للسالكين والمحذوبين ذهب ابن عربى حيث تحدث عن (أ) المحذوب المطلق. (ب) المحذوب السالك (ج) ثم السالك المطلق.

هأما الأول فهو الذى يحذبه الله تعالى بعنايته ويهديه إلى طريقه ويوصله بقرية ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحمات وشغل بالرياضة والخلوة

وأما الثانى (المحذوب السالك) فهو الذى يشتغل بالمجاهدة، ويقعد فى الخلوة، وينقطع إلى الله بالكيفية، فيبظر الله تعالى إليه بنظر الرحمة ويؤيده بالطمع والسمع، ويوصله المقامات العلية بمدة قريبة

وأما الثالث (السالك المطلق) فهو الذى سلك سحر المجاهدة والرياضة ويطلع على جميع الوقائع والحالات حتى ينتهى بالمجاهدات الشديدة والأربعينيات...<sup>(٢٤)</sup>

أما القاشسى فمن رأيه أن لحق مسجانه إذا وهب عند حذته فاتجه بقلبه إلى الله وتجرد من جميع العلائق دفعة واحدة، ووصل إلى مرتبة العشق، فإنه يسمى محذوباً إذا بقى فى هذه المرتبة وإذا رجع ثانية وطلع على



لم يعد يدري أو يعي ما يدور حارجه، حتى وإن أصيب بسهم<sup>(١)</sup> وهذه حاله أو قل مرحلة، قيل عنها إنها فناء الفناء، والمقصود فناء الإنسان في الله .. إذ ليس ثمة موحود ووحيداً حقيقياً إلا الحق سبحانه

ويمكن أن نعر من هذه الحالة بعبارة فلسفية فنقول لقد صار العارف هو المعروف، والعاشق هو المعشوق، والمحبة هو المحبوب والمدرِك هو المدرِك .. لقد أصحى الوجود كله وحدة واحدة، هو المعشوق، ومن هنا نسمع ونفهم عبارات الشطح التي أطلقها الحلاج والبسطامي وابن عربي وغيرهم

وكما أن المؤمنين درجات .. وأن القوى منهم أحب إلى الله من المؤمن الضعيف، مع أن الإيمان يجمع الاثنين معاً، فإن الأمر كذلك بالنسبة لدرجات ومنازل أولياء الله - السالكين منهم والمجدوبين، فكل قدره ومنزلته، وأعظم هؤلاء هو من له ختم الولاية على حد تعبير الترمذي (ت ٢٢٠هـ) «المجدوب والمحدث»<sup>(٢)</sup> لهم منازل، فمنهم من أعطى نصيباً ومنهم من له راحة حتى يكون «فرهم حظاً» من ذلك من له ختم الولاية<sup>(٣)</sup> وقد فهم بعض الصوفية قول الحق سبحانه ﴿أَلَا رَأَيْتُ أُولَئِكَ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (يونس: ٦٢ - ٦٤)، أقول: فهم بعض الصوفية هذه الآية، وما يمثلها، على أن البشري هنا سواء في الدنيا أو في الآخرة

ليست إلا كلاماً يكفه الله للمحبوبين، سواء هي النقطة أو في المنام، فإذا كانت البشرية كائنة على روحه في منامه فهي كائنة على قلبه في يقظته، فإن القلب حزانة الله وروحه يسرى إلى الله يعرج إليه في منامه ويسعد له تحت العرش، وقلبه يسرى إليه فوق العرش، في الحبيب، فيلاحظ المحالين وينأى ويبشر وفيه توحيد وإلهام، وهراسته وسكنته<sup>(٤)</sup>

إن المجدوبين لا يحافون في الله نومة لأنهم لأن الله أحبهم فحبوه، بل لقد تجاوز المجدوبون مرحلة محبة الإيمان إلى كون هذا الإيمان مكتوباً في قلوبهم، ولا شك أن من كتب الله الإيمان في قلبه وأيده بروح منه له أن يبشر ويبشر

يقول الكلاني المراد هو الذي يجذبه الحق جذبة القدرة - ويكاشفه بالأحوال، فيثير قوة الشهود منه احتهاذاً فيه وإقبالاً عليه وتحمللاً لأثقاله، كسحرة فرعون لما كوشفوا بالحال في الوقت سهل عليهم تحمل ما توعدهم به فرعون، ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْآيَاتِ وَالَّذِي ظَنَرْنَا أَنَّ هَٰذَا الْقَاسِي﴾ (طه: ٧٢). وكما فعل بعمر بن الخطاب ؓ: أقبل، يريد قتل الرسول ﷺ فأسره الحق في سبيله وكفصة إبراهيم بن أدهم، خرج يطلب الصيد مثلياً، فتودى: ما لهذا خلقت ولا بهذا أُمريت وتودى في الثالثة من قريوس سرجه فقال والله لا عصيت الله بعد يومي هذا ما عصمتي ربي

هذه حذبة القدرة، كوشفوا بالأحوال  
فأسقطوا عن النفوس والأموال<sup>(٣٧)</sup>

ومن الصوفية من ربط بين النبوة وبين  
الولاية (الجذب) زاعماً أن الله سبحانه إذا  
كان قد كشف العطاء عن الأنبياء حيث  
أخذهم من نفوسهم إلى مرتبة النبوة، فإنه  
سبحانه أخذ الأولياء من نفوسهم إلى محل  
الولاية كاشفاً عنهم ولهم الغطاء فالنبي  
والولي يشتركان في الحذب حذب الله قلب  
كل منهما إليه، وناح لهما بما لم ينج به  
لغيرهما وفي هذا تحدث بعضهم عن الأرضيين  
والعرشيين.

هناك فئات كثيرة من الزهاد والعباد  
والمتقين والمخلصين والصدّقين مع أنفسهم ومع  
الله يعيشون معنا وبيننا لكن هؤلاء هم رتبة  
نهاية الأمر «أرضيون»؛ أما الأنبياء والأولياء  
فإنهم «عرشيون». الفئة الأولى ترتبط أعمالهم  
بنفوسهم؛ أما النبي والولي فقد تجاوزا هذه  
المرحلة إلى مرحلة أخرى يمكن أن نسميها -  
تجاوزاً - مرحلة القداسة. لقد اضعفت  
عبوديتهما المطلقة لله أية الحرية المطلقة؛ ففقد  
العبودية المطلقة لله تكمن الحرية الكاملة،  
والتهرر الكامل من كل ما سواه. لقد وصل  
الأنبياء إلى ما وصلوا إليه عن طريق الوحي،  
أما الأولياء فقد انتهوا إلى ما انتهوا إليه عن  
طريق «الحق» الذي أورده (الحق) على قلوبهم  
فقبلوا بالسكينة كما قبلوا بشراء بعد أن  
أعطاهم الله ومكنهم من طهارة القلب وعلم

التوحيد ومعرفة الآلاء .. وأوصلهم إلى نجواه ..  
وأما نفوسهم من جميع الشهوات دنياً وأخرة،  
فامتألت قلوبهم من عظمة الوحدة<sup>(٣٨)</sup>.

إن المجذوب لم يعاني (أو يعاني) جهد  
الطريق، بل جذبه الله سبحانه كما جذب  
أنبياءه، فهداه الله بمشيئته وأجره على خزائن  
منته. ثم أخذ بقلبه فجذبه إليه حين اصطفاه،  
فلم يزل الحق يتولى تربيته قلباً ونفساً حتى  
رقاه إلى أعلى درجات الأولياء وأدناه من محل  
الأنبياء بين يديه، وباختصار، فإن المجذوب لا  
يهتدي بشيء من الطريق؛ لأنه صاحب الحديث  
والمبشر والمستعمل، لقد وصل إلى الله بالله<sup>(٣٩)</sup>.

المجدوبين كما يقول الحكيم الترمذي  
«الله إليه على طريقه، فيتولى  
تربيته» وتربيته، حتى يصفى نفوسهم  
الترايبية بأنوره، كما يصفى جوهر المعدن  
بالنار، حتى تزول ترايبته وتبقى النفس  
صافية، فتعتمد تلك التصفية، حتى إذا بلغوا  
الغاية من الصفاء، أوصلهم إلى أعلى المنازل  
وكشف لهم الغطاء عن المحل، وأهدى إليهم  
العجائب من كراماته وعلمه، وإنما يمتد  
ذلك لأن القلوب والنفوس لا تحتمل بكرة واحدة  
كل ذلك، فلا يزال يلطف بهم حتى يعودهم  
احتمال تلك الأحوال التي تستقبلهم من ملكه  
حتى إذا وصلوا إليه احتملوا الوصول  
والتجوى<sup>(٤٠)</sup>.

على ضوء ذلك نستطيع أن نقرر أن  
المجذوب شأنه شأن السالك يعرف الطريق من



الروحانية في الإسلام بعدة مراحل كبرى حيث بدت بالزهد ثم انتهت بالحدب المطلق حيث القاء الكامل

١- المرحلة الأولى: هي ما يمكن أن نسميها مرحلة الزهد أو إن شئت مرحلة السمو الروحي .. هذه المرحلة استمرت ما يقرب من ثلاثة قرون. لقد بدأت مع كبار الصحابة والتابعين وتأسى التاسعين.

٢- المرحلة الثانية: هي التي بدأ الصوفية فيها يتجاوزون الزهد، وتكشف إلى مرحلة الكتابة الصوفية، التي علب عليها «الحال» الصوفي، كما غلب عليها التحرر والتأثر بالأسلوب الفلسفي مثل «الحلاج والنصري، والشاذلي ... الخ

تعددت أسس المرحلة الثالثة: وهي تلك التي كثر الحديث فيها عن الكرامات والأمور الخارقة، وتداول عبارات يصعب على المسلم تبريرها من الناحية الشرعية وفي هذه المرحلة خرجت إلى الوجود الجماعات الصوفية التي سعى كل منها إلى إيجاد نظام خاص بها في ممارسة الشعائر الدينية، وهذا ما عرف بـ «الطرق الصوفية».

هذه المراحل الثلاث ليست منفصلة ولكنها متداخلة، وقد ميزنا بينها لتيسير الفهم والدراسة، لأن الجذب وما قد يقارنه من الشطح، رغم أنه مرحلة تالية لمرحلة الزهد إلا أن هذا لم يمنع وجود محبوبيين في القرن الأول للهجرة

بدايته، ويعرف جل مرحله، إلا أن ما يتميز به حال المحذوب أنه يعبر كل «المقامات» التي هي علامات الطريق بسرعة فائقة؛ لأنه المحذوب المحتسب، أما السالك فيفتح الله تعالى له الطريق خطوة خطوة، إن مثل المحذوب هنا مثل صاحب الخطوة التي تطوى له الأرض، فالتناس يرحلون إلى المراحل المعتادة في مدة معلومة، أما صاحب الخطوة فيقطعها في وقت قصير للغاية. ويميز بعد، وتطوى به الأرض في لحظات، مع أنه يمر في عين الوقت بمراحل المحامدين والسالكين ولهذا لا يسعى أن يوهم أن المحذوب لا يعرف الطريق!!<sup>(١)</sup>.

على أن هؤلاء الواصلين (المحبوبين) قد يرتد بعضهم إلى عالم الحس بعد الوصول، وقد لا يرتد البعض الآخر بل يظل قائماً ومستهلكاً في حال الفناء الذي أضاعى مقاماً لهذه الفئة. ويظل هذا الفريق هكذا إلى أن يلحق الله وشمه فريق آخر قد يرجع عن حالة «الاتحاد» المعسوي أو الفناء الكامل لكنه لا يسترد إلا ذاته فقط، بمعزل عن العالم الخارجي. وأخيراً توجد فئة تعود من حيث ابتدأت، بمعنى أن يسترد الواصل بعودته شعوره بنصه وبالأحرى. وبحسب أن هذه هي فئة العلماء الورثة<sup>(٢)</sup>.

### من الزهد إلى الجذب:

إن المتتبع لتاريخ الحياة الروحية في الإسلام يجد أن التأريخ للقول بالجذب والمحبوبيين السالكين ظهر بعد أن مرت الحياة



إن التصوف - كما نعلم - يتطلب الزهد، ومن ثم فإن التسامي عن الحيدة المادية والزهد فيها وسحارية الرغبة والهوى كلها معالم أساسية على طريق التصوف. وقد كانت حركة الزهد واضحة ومستشرة منذ بداية الإسلام، وتحلت بوجه خاص طوال القرنين الثاني والثالث.

وكان لابد أن تأخذ حركة التصوف خطوة إلى الإمام، حيث بدأت الكتابات الصوفية والسعي إلى وضع إطار نظري للزهد وما يرتبط به، وربما خالطها بعض الانحراف عن الاستقامة الشرعية حتى وجدنا بعض الصوفية ينزع إلى التحرر من الوقوف عند أشكال العبادة التقليدية راعياً الاستفهام بها يحدث له من خيالات ومطالعات ومشاهدات بل وشطحات

وكان لابد أن تتشكل فرق وجماعات اختلفت كل منها بمجموعة من الشعارات والطقوس في ممارستها لتحريرتها الروحية إليه. ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى كتابات ابن الفارض والفزاري وابن عربي والحيواني والسهري والمفتول ... إلخ.

ثم تأتي المرحلة الأخيرة للحياة الروحية بـ «الحذب» ولا يقصد بكلمة «أخيرة» هنا الحديث عن الرمان، بل المقصد هو أن كل المراحل السابقة آتت أكلها بمرحلة المحبوبين المجذوبين، إن الحذب أو الشطح أو الحديث عن

المواقف، أو سبه ما شئت، لم يخرج إلى الوجود كنهاية لمرحلة من مراحل التصوف، كما أشرنا، لأن الشطح أو الحذب كان موجوداً منذ النواكير الأولى لحركة الزهد. بل إن هذا اللون من العلاقة مع الآخر كان موجوداً قبل الإسلام؛ لأن الجذب أو الشطح أو النساء قبل أن يكون ملازماً للتصوف الإسلامي، فإنه تحررية إنسانية هي المقام الأول، والتحارب الإنسانية لا تقف عند زمان بعينه أو مكان بعينه، لكنها أردنا القول إن ظاهرة الجذب والمجذوبين نجلت أكثر ما يكون التحلي ابتداءً من القرن الرابع الهجري فصلاً علماً، حيث بلغت أوجها في القرنين التاسع والعاشر الهجريين

ولما كانت مظاهر الحذب الصوفي تتشابه مع بعض مظاهر الأمراض النفسية. فقد ربط البعض بين المجذوبين وبعض المرضى النفسيين، ومن ثم فلابد لنا من محاولة التمييز بينهما وطب الحذر من بعض الدارسين الذين يحازهون بالتسوية بينهما، ولهذا عرف الجذب في علم الأمراض النفسية بأنه حالة تتميز بشات البصر وجمود الجسم وفقدان الحساسية، مع شعور بالعبطة<sup>(٣٧)</sup>

في حالة الهديان والحنون يتوهم الإنسان آراء خاطئة، ثم ترسخ في ذهنه على أنها صحيحة فيعمل على تمييزها وهذه الحالة تمر بعدة أدوار: (أ) دور الغرور، (ب) دور اللامبالاة



فكرة العشق الأرسطية ومعها مفهوم «الواحد» عند أفلاطون وجداً طريقتهما إلى حركه التصوف الإسلامي

لقد تحدث أرسطو على سبيل المثال عن فكرة العشق المربزي وعن المعشوق الأول الذي هو الإله .. هذا الإله هو أيضاً المعقول الأول، لأن لعشق تدب بالضرورة للمعرفة ... فلقد بث الإله حبه (العشق الفريزي) في كل الموجودات، ومن ثم فإن الموجودات كلها تتحرك تجاهه، حيث نجد أن نار المحبة التي عررها الإله فيها تحركها نحوه، لأنه الكمال كله والجمال كله .. إلخ، مثل هذه الفكرة يمكن أن يتم توظيفها بمهارة في الحديث عن الجذب والمجذوبين.

على أن أثر أفلاطون ربما كان أكثر وضوحاً بالنسبة لحركة التصوف ... لقد تحدث عن «الواحد» الذي هو الكل في الكل، تحدث عن نظرية الفيض والصدور والإشراق، بحيث يصعب على المرء فهم الكثير مما تحدث عنه بعض رحلات التصوف الإسلامي بمعل عن الأفلاطونية المحدثة مع اختلاف المسد بين العاهرتين

إن فلسفة أفلاطون، على سبيل المثال، تهتم بالباطن لا بالظاهر، وتفصل العزلة عن العالم لا الانخراط فيه، وتعلو من شأن القيم الروحية على حساب القيم المادية ... لأن الهدف من عمل الفيلسوف عند أفلاطون هو بيان الطريق

بالأقوال والأفعال، (ج) ثم دور فقدان الإرادة كليه، حيث يفعل انفعالاً يؤدي به بسسه، كما يؤدى، الأخير<sup>(٢٥)</sup>

وقد أكد أحد المستشرقين ذلك بقوله: «الحد بين السوى والمريض من الصعب جداً رسمه (وهو يتكلم عن حياة ابن عربي الروحية)، والعالم النفساني الذي يريد أن يستخدمها أساساً لاستخلاص نتائج واستقرارات علمية، عليه أن يسير بمسئتي المحيط والحد إذا شاء أن يتجنب كل مرقق خطأ في تفسير الظواهر الصوفية التي تبدو موضوعيتها الواقعية مغطاة بهذا الحجاب المذهبي والمرصى المزدوج<sup>(٢٦)</sup>

ولعل مما يجعل الفصل بين الأشتواء والمرصى شاقاً هنا أن دوافع الحذب الجوانية متباينة فهناك من يتظاهر بالحذب لأهداف دينية وسياسية ... وهناك من حدث لهم أزمات نفسية أطاحت بعقولهم حيث أضغى الهذيان أو الجيون مرضاً مزمناً بالنسبة لبعضهم<sup>(٢٧)</sup>

بقى أن نشير إلى أن الحديث عن الجذب والمجذوبين يتطلب منا إلقاء نظرة سريعة وخاطفة على بعض العوامل الثقافية الخارجية التي كان لها دور وأثر على طاهرة الجذب والمجذوبين بوجه خاص.

هي هذا الصدد لا ينبغي أن يهيب عن دهننا فكرة «بوذا» عن الحب وفكرة النور والكلمة عند الزرادشتية والمناوية ... كما أن

التي بسقى أن يسلكها المرء للوصول إلى الواحد والاتحاد به. ينبغي أن تهدف الفلسفة إلى بيان المهام التي ينبغي للحكيم القيام بها لكي يتجاوزوا الكثرة إلى الوحدة والمادى إلى ما ليس مادياً وكيف يمكن للمرء أن يفك أغلال الدنر مستشرفاً بحرية المطلقة هناك لا تلك المبودية هما

يقول أفلوطين ومن أراد التمكن والروية في أمر ما من علم الحس (لعلها عالم الحس) فإنه يفرض عن الحواس حملة ويهجرها رأساً حتى أنه ربما مرّ عدوه أو صديقه ولم يشعر به. وربما حصرته أصوات هائلة ولا يسمعا، ويحاطب فلا يمي خطاباً ولا يحيب جواباً لأنو عائب عن حواسه وداحل في ذاته. ولا يزال كذلك حتى يقضى نظره بما كان تروى فيه ... هـذا من أراد أن يدرك النفس والعقل والإسبة الأولى فيسقى أن يسكن إلى داته ويهجر عالم الحس ويعيب عنه بقدر إمكانه، ويرفض الحواس ويستعمل القوى الباطنة، فحينئذ يهجر من داخله إبصاراً حقيقياً ينظر قوى مصي<sup>(٢٧)</sup>

وفي حديثه عن مشكلة المعرفة ذكر أفلوطين ثلاث مراحل: (أ) مرحلة الإحساس، (ب) مرحلة للعقل، (ج) ثم مرحلة الواحد وعن هذه المرحلة الأخيرة التي تعيننا هنا نقول: إن مرحلة الواحد هي تلك المرحلة التي تتجاوز فيها النفس الثنائية (ثنائية الدات

المدرسة والموضوع المدرك) إلى مرحلة لوحدة والاتحاد. وهي هذه الأخيرة تسمط أيضاً التفرقة بين المدرك والمدرك فيصير شيئاً واحداً، حيث يصبح لواحد (الحكيم)، إن صح التعبير، هي حالة طمأنينة خالصة يطلق عليها عند الصوفية «حالة النفس المطمئنة» أو حالة الاتحاد بالله، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن داته ومتحداً بالذات الإلهية ... وهذه الحالة تأتي إليه لا باختيار وإرادة بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه؛ أعنى أنه في هذه الحالة لا يجاهد من حل الحصول عليها بل ينتظر وجودها فيه. ومن هنا كانت حالته حيث لا سلبية صرفة، هي حالة «القبول والتلقى للهدى الوارد من جانب الواحد»<sup>(٢٨)</sup>

ولا شك أن حديث أفلوطين عن لوحيد والرؤيا والمعابة يتضمن من جملة ما يتضمن حديث الصوفية عن المكاشفة والتجلى والمشاهدة والحب، يقول ابن عربي: «إن القلوب تبدأ كما يبدأ الحديد... وجلالها لا يحصل إلا بالحلوة والعزلة ومدأومة الذكر، فإن اكشف الصدا يتجلى فيه الروح فيظهر فيه مشاهدات الأنوار ومكاشفات الغيب وتجليات الربوبية، على حسب المقامات والحالات»<sup>(٢٩)</sup>

وتختتم حديثنا عن الحذب والمحدوسين بما قاله ابن عربي: «إذا كانت المكاشفة هي طي الحب التي تستر النور الإلهي عن عيون



النفس، والتحلى هو تلقى أنوار السر، فإن  
المشاهدة ليست غير انعكاس هذه الأنوار هي  
القلب والقلب مثل المرآة يصبح مصقولاً صافياً  
بفعل الذكر، وتظهر على سطحه، لصافى  
أنوار النور الإلهي".

أ.د/ فيصل عون



- (١) راجع مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط ١/١١٢، ط٢ - القاهرة - ١٢٩٢هـ = ١٩٧٢م، وكذلك معجم اللغة انبريية المعجم الفلسفي ص ٦٠، القاهرة ١٣٩١هـ = ١٩٧٩م، وراجع كذلك مراد وهبة ويوسف شلالة المعجم الفلسفي ص ٧٠ - دار الثقافة الجديدة ط٢ - القاهرة - سنة ١٩٧١م
- (٢) كمال الدين عبد الوارث القاشاني اصطلاحات الصوفية ص ٣٩، تحقيق محمد كمال خمير الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨١م، وراجع كذلك جميل صليبا معجم الفلسفي ١/٣٩٥ - ٣٩٦، دار الكتاب اللبناني ط١ - بيروت سنة ١٩٧١م.
- (٣) القشاني - تطعيم الأعلام في إشارات أهل الإلهام، معجم المصطلحات والإشارات - الصوفية ص ٢٨٧ - ٢٨٨، تحقيق ودراسة محمد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.
- (٤) راجع أبو القاسم عبد الكريم القشيري. الرسالة القشيرية، ص ٢٩، مكتبة محمد علي صبيح (دث)، وراجع كذلك اصطلاحات انميون لنتهاوي ١/٥٥٦
- (٥) أبو القاسم عبد الكريم لقشيري الرسالة القشيرية، ص ٤٨
- (٦) المرجع السابق ص ٤٨
- (٧) د أبو الوفاء العيمى التتارنى. ابن عطاء الله السكندرى / تصوفه ص ٢٠١ - مكتبة الأنجلو المصرية ط٢ - ١٩٦٩م
- (٨) المرجع السابق ص ١٩٨
- (٩) المرجع السابق ص ١٩٩
- (١٠) معلى الدين بن عربى تحفة السعرة إلى حصرة البررة ص ٩٤ - ٩٥، تحقيق محمد رياض الداج - دار الكتاب اللبناني (دث)
- (١١) ابن عربى: مواقع النجوم، ص ١٥٥ مكتبة محمد علي صبيح ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م
- (١٢) د عبد الحليم محمود: أبو يزيد السطاس ص ٦٥، دار الشعب ٢٩٩هـ = ١٩٧٩م.
- وراجع ر فيصل عون التصوف الاسلامى، الطريق والرحا، ص ٧٧ الناشر مكتبة محمد رأفت سنة ١٩٨٢م
- (١٣) عبد القاهر بن عبد الله السهروردى (ت ٥٦٢هـ): عوارف المعارف ص ٤٦٩ - ٤٧٠، دار الكتاب اللبناني ط٢ بيروت ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
- (١٤) الرسالة القشيرية، ص ١١٧.
- (١٥) راجع أبو الوفاء التتارنى. ابن عطاء الله السكندرى، ص ٢٧١ - ٢٧٩
- (١٦) المرجع السابق، ص ٢٧٨.
- (١٧) راجع: عبد القاهر السهروردى، عوارف المعارف، ص ٨٧ - دار الكتاب العربى - ط٢، ١٤١٠هـ = ١٩٨٢م، وراجع ابن عربى تحفة السعرة إلى حصرة البررة، ص ٩٦ وراجع كذلك لقاشاني، تطائم الأعلام في إشارات أهل لإلهام، ص ٢٨٨
- (١٨) الحكيم الترمذى، جواب كذب من الرى ص ٢٧ مسألة المجذوبين ص ١، ٢، مسيرة لأولياء.
- (١٩) السهروردى، عوارف المعارف ص ٨٨ - ٨٩
- (٢٠) ابن عربى: تحفة السعرة ص ٩٦



- (٢١) عبد الرزاق انقاضاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الباطن من ٢٨٨ تحقيق سعيد عبد الفتاح
- (٢٢) ابن خلدون: شعاع السائل للهديب المسائل من ٨٦، نشره وعلق عليه الأب أعلاميون من عهده حيفة التسوس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٥٩م
- (٢٣) راجع المشهور ردي عوارف المعارف من ٥٠٧، وكذلك جامع كرمات الأوبياء لسبهي ١١٤/١ - ١١٦ دار صادر بيروت (دع)
- (٢٤) المقصود بالحدث هب من له الحديث عن الله وله القراصة والإلهام والصدق، ومن المعروف أن عمر ابن الخطاب أحد هؤلاء المحدثين كما قال لرسول الله ﷺ (إن الله صرب انحق على لسان عمر وقتبه ولا ينسى في هذا الصدد ما رآه ابن الخطاب وهو على المنبر حيث قال يا سارية الحبلى راجع الحكيم لترمذي كتاب سيرة الأولياء من ٥٤ - ٥٥ حققه بيردراكه، الناشر همرانتس شتاتير شتوتغارت بيروت ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م
- (٢٥) المرجع السابق من ٤٧
- (٢٦) المرجع السابق من ٦٧
- (٢٧) الطحطاوي (أبو بكر محمد) المعروف بذهب ابن التصوف من ١٦٥ - ١٦٦ قدم له وحققه محمود أمين النواوي - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة ط ٢ - ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م
- (٢٨) راجع لترمذي: سيرة الأولياء من ٨٠
- (٢٩) المرجع السابق من ٤٠
- (٣٠) لترمذي سيرة الأولياء (مرجع سابق) من ٩٧، راجع وصف لترمذي معالم طريق المحدثين من ابتدائية حتى النهاية من ١٠٤ وما بعدها
- (٣١) عبد الوهاب الشعراني شُرر المواضع، من ١٢٩، تحقيق محمد عبد الله اسماعيل، دار الهدى للطباعة، ط ١، سنة ١٩٨٥م ويندرج هذا بقول الحق سبحانه ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا بَآتِيكَ بَدًّا قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا بَآتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِي رَبِّي ﴿ (النمل ٣٩ - ٤٠)
- (٣٢) راجع أسير بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، من ٢٥٤، ترجمة د. عبد الرحمن بنوي - مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٦٥م
- (٣٣) راجع: د. مراد وهبه، يوسف بكرم ضلالة: المعجم الفلسفي، من ٧٠، ط ٢، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، سنة ١٩٧١م
- (٣٤) راجع: فيما سبق بالتفصيل، كتاب د. عمر فروخ: التصوف في الإسلام من ٨٨ - ٨٩، دار لكتاب العربي، بيروت، سنة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م، وراجع كذلك كتاب ابن عربي لأسير بلاثيوس، من ٢٦١ وما بعدها
- (٣٥) أسير بلاثيوس ابن عربي، من ٢٦١ - ٢٦٢
- (٣٦) راجع بعض نماذج من المجلدين في كتاب عمر فروخ السابق ذكره: التصوف في الإسلام من ٨٧ - ٩٢
- (٣٧) أفلوطين. التساوية الرابعة، ٨، ١، من ٢٩٩ ترجمة د. هزاد زكرياء، اللجنة المصرية العامة لكتاب والنشر - القاهرة لسنة ١٩٧٠م، وراجع كذلك د. عبد الرحمن بنوي أفلوطين عند العرب من ٢٢٢ - دار

النهضة العربية - ط ٢ - القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(٢٨) د. عبد الرحمن بدوي حريف الفكر اليوناني ص-١٥ - النهضة المصرية. ورجع كذلك أسين بلاثيوس.

(بن عريش، ص ٢٦).

(٢٩) ابن عريش، حجة السقرة، ص ٥٨ - ٥٩.

(٤٠) راجع في هذا الصدد أسين بلاثيوس؛ بن عريش، ص ٢١٨. ويمكن الرجوع كذلك إلى الفراس في

كتبه «مشكاة الأنوار»





## الجمال والجلال

### الجمال في القرآن الكريم:

إن "الجمال" ركن أساسي في الإسلام، سواء من حيث هو قيمة دينية عقلية وتشريعية، أو من حيث هو مفهوم كونى، وكذلك من حيث هو تحرية وجدانية إنسانية. ومن هنا كان تصاع الإنسان المسلم مع قيم الجمال ممثلاً من مجال المادة إلى مجال العفيدة، ومثل كتاب الله المسطور إلى كتاب الله المنظور، وتقوم التحرية الدينية في الإسلام على مفهوم الجمال بشكل أساسي لأنها تهدف إلى تنمية الإنسان ليكون في أفضل صورة ممكنة ونجد في القرآن الكريم حديثاً وتعبيراً عن الجمال في صور مختلفة وألفاظ متعددة، فقد وردت عبر ألفاظ الجمال وجميل وزينة وحسن ورخف، وبديع، فمثلاً نجد أنه قد وردت كلمة "الجمال" لوصف الأنعام، فيقول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (النحل: ٦٠)

ووردت كلمة جميل في عدة مواضع

لوصف السلوك الإنساني<sup>(١)</sup>؛ ووردت كلمة الجميل<sup>(٢)</sup>؛ في قوله: ﴿فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ (الحجر: ٨٥)، وهو الرضا بلا عتاب، وفي قوله: ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ (المعارج: ٥)، وهو صبر لا شكوى معه ووردت كلمة زينة هي ستة مواضع<sup>(٣)</sup> ووردت كلمة حسن ثلاث مرات<sup>(٤)</sup>؛ ووردت كلمة بديع<sup>(٥)</sup>، ووردت كلمة زحرف<sup>(٦)</sup>، ولم يرد لفظ الجليل، ولكن ورد مصدره الحلال<sup>(٧)</sup>.

وقد ورد في تفسير المصطفي عن معنى الجمال في القرآن قوله: الجمال ما يتجمل به ويتزين، والجمال: الحسن، وقد حُمل - بالضم - حملاً فهو جميل، بمعنى: الرم تجميلك وحياءك ولا تفعل قبيحاً، فالجمال يكون في الصورة وتركيب الخلقة، ويكون في الأخلاق الباطنية، ويكون في الأفعال، فأما الجمال في الخلقة فهو أمر يدركه البصر ويلقيه إلى القلب ملائماً، فتتعلق به النفس من غير معرفة بوجه ذلك



ولا نسبته لأحد من البشر. وأما جمال الأخلاق فمكوبها على الصفات المحموده من العلم والحكمة والعدل والعفة، وكظم الغيظ وإرادة الخير لكل البشر. وأما جمال الأفعال فهو وجودها ملائمة لمصالح الخلق وقاضية لجلب المنافع فيهم وصرف الشر عنهم.

وجمال الأنعام والنبات من جمال الخلقة، وهو مرئى بالأبصار موافق للبصائر. ومن جمالها كثرتها وقول الناس إذا رأوها هذه نعم فلان، ولأنها إذا راحت توقر حسنها وعظم شأنها وتعلقت القلوب بها، لأنها إذ ذاك أعظم ما تكون وأسماها. ولهذا المعنى قدم الرواح على السراح لتكامل درها وسرور النفس بها إذ ذاك<sup>(٨)</sup>.

وستأول الذكر الحكيم هذه القيمة تناولاً محكمًا، يحملها تسهم في سمو المجتمع البشري، ودفعه إلى تحقيق رسالته الكريمة. ولقد ورد لفظ "جميل" و"جمال" في ثمان آيات من القرآن الكريم. منها موضع واحد عن الجمال الحسى. وتحدث في المواضع السبعة الباقية عن الجمال المعنوى والخلقى<sup>(٩)</sup>. واسم "الجميل" في أصل اللغة موضوع للصورة الحسية المدركة بالعين. أي كان موضوع هذه

الصورة من إنسان أو حيوان أو نبات أو جماد. ثم نقل اسم جميل لوصف به المعانى التى تدرك بالبصائر لا الأبصار، فيقول: سيرة حسنة جميلة، وحلق جميل. كما وردت وصفًا لله تعالى في الحديث الشريف: «إن الله جميل يحب الجمال»<sup>(١٠)</sup> ومعنى "جميل" في الحديث: المنزه عن النقائص والموصوف بصفات الكمال، أو: ذو النور والبهجة. إلخ. ويرجع المتكلمون صفات المعانى لله تعالى كالعلم والقدرة وما إليهما إلى صفة "الجمال"<sup>(١١)</sup>.

ويتبين لنا من ذلك أن لفظ الجمال في اللغة العربية يطلق على المناظر الحسنة، ويصنف أيضًا الأفعال الحسنة في السلوك الإنسانى وهذا المنحى قد ورد في القرآن الكريم أيضًا، وهذا يعنى أن الجمال قد يكون حسيًا أو معنويًا، والحسن - وهو الجمال الحسى - ظاهر في كل مخلوق متناسق، لا عوج في خلقه، ولا اضطراب، ولا تشويه، والله تبارك وتعالى خلق الكون بما فيه ومن فيه على أكمل صورة، وأجملها، وأسماها، وقدم الله تبارك وتعالى ظواهر هذا الكون الجميل في الكتاب العزيز شواهد على قدرته، يقول تبارك وتعالى في الحديث عن الأنعام

وما فيها من جمال ومتاع<sup>(١٧)</sup>.

الزينة - وهى من أبرز عناصر الجمال - عنصرًا فى بناء الكون، والاتساق والتكامل من مظاهر الجمال. وهذه الصور الجمالية فى الكون العظيم ترددت فى عدة آيات<sup>(١٨)</sup>. فتناسق الخلق، والتناهى عن الغيب، مظهر أصيل للجمال، وتزيين السماء بالنجوم يجعل الجمال هدفًا فى الخلق، أشارت إليه الآيات من (٦- (سورة ق)، وأوضحته الآيات من (سورة الملك)، كما ذكرته أيضًا هذه الآية<sup>(١٩)</sup>، وعن جمال الثياب: التى يلبسها الإنسان فتسمره وتحمّله<sup>(٢٠)</sup>، ﴿يَسْتَبِقُ آدَمَ قَدْ أُنزِلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَرِّى سَوْءَ تَكْمٍ وَرَيْشًا﴾ وتحتّم هذه الآية بما يؤكد النظرة الإسلامية للجمال، وهى أنّ الجمال المعنوى والفسفى المائل هى الاستمساك بمنهج الدين أولى بالاعتبار، وأجدر بالحرص عليه والأخذ به، وهى هذا يقول تعالى: ﴿وَلِبَاسُ الْقَوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾، ومع أنّ المنهج الإسلامى يؤثر الجمال المعنوى، وجمال الحياة الباقية، فإنه يرمى حاجات الإنسان ومطالبه العالية فى الدنيا، بل يغريه باتباعها إغراءً ملحاً فى إطار الطيب والحلال الذى يرد الجميل حملاً<sup>(٢١)</sup>؛ إنّ البيان القرآنى يعرض

وهذه الآية تقدّم صورة للجمال عندما تحسّر به النفس الإنسانية فيملاً حوائبها سعادة ومسرة، كما عى القرآن الكريم باستخدام الصاط أخرى مثل الحسن والزينة، والزخرف، وغيرها من الألفاظ الدالة على الجمال، ومن ذلك حديث القرآن الكريم عن خلق الإنسان، إذ قال تعالى بعد أن وصف مراحل الخلق التى مرّ بها الإنسان ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، ولا شكّ فى أنّ مخلوقاً لأحسن الخالقين يكون على أرفع مستوى من الجمال والإتقان وهناك آيات أخرى تكشف عن ظواهر الجمال فى خلق الإنسان، فيقول جلّ وعلا: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤) وهى حديث عن الجمال فى السموات والأرض يقول سبحانه: ﴿بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ١٠١)، ومعنى هذا تأكيد حوائب الإبداع فى أنحاء الكون الكبير وهى موطن آخر يقدم القرآن صوراً بديعة من جمال الكون، برهاناً على البعث<sup>(٢٢)</sup>، فلمح من مظاهر الجمال التى أبررتها الآيات كلمة: (وَزَيَّنَّهَا) ممّا يجعل

على قميصه، وبرغم الفاجعة الرهيبة على قلب الأب المزمّن واجه الأمر بأناة بدعة، وثقة عظيمة، جعلته يحسن أن الأمر على غير ما صوّر أبناؤه، وتذرع بالصبر الحمير<sup>(١٨)</sup>

وثانيهما: على لسان يعقوب أيضاً، عندما جاءه نبأ احتجاج ابنه الثانى فى سجن العزيز بمصر، وبرغم تتابع المحنة، وعمقها فى وجدان الشيخ الرسول، لكن ما يزال للصبر الجميل القلبى على مشاعره<sup>(١٩)</sup>.

ويقترن الجمال بالصفح، وهو من الصفات، إذ هو يعنى التفاضل عن إسماء الآخرين. وقد طلبه الله تبارك وتعالى من نبيه فى مواجهة المكذّبين من قومه، مبيّناً له أنه صاحب رسالة مهمتها الهداية، وعقاب الضالّين مرجعه لرب العالمين، والساعة آتية لا ريب فيها<sup>(٢٠)</sup>، والصفح فى حدّ ذاته جميل، وعندما يتّصف بالجمال يكون صفحاً لوجه الله، لا يجعله صاحبه حديثاً يُذكر به بين الناس، وقد نقول: إنّ الجمال فى الصبر والصفح قد يكون مألوفاً، لكن ماذا نقول فى جمال الحجر وجمال لفراق، وهما لونا من المقاطعة؟ إنّ القرآن بهد،

الجمال عنصراً أساسياً فى بناء الكون، ودعمته من دعائم الدين الحقّ وشريعته السمحة، والنفس الإنسانية الكاملة بإيمانها الصحيح ترى الجمال صفة جوهرية فيها، تنطلق منها إلى آفاق السمو والكمال البشرى. وهذا يدفعنا إلى تدبّر ما قاله القرآن الكريم فى مجال الجمال المعنوى، لقد جاء الجمال المعنوى فى القرآن مقروناً بأنماط شتى من السلوك البشرى، وقد نعتب لبعضها أنها من ألوان السلوك غير المستحب، ومن أنواع الحلال البغيض عند الله الذى شرعه للحياة بأسباب الجمال. لقد اقترن الجمال بالصبر، واقترن بالصفح، واقترن بسراخ المراء من عصمة الزوجية، واقترن الجمال بالصبر من أعظم الصفات التى تزداد بها النفس جمالاً وكمالاً، والصبر الجميل هو الذى تزدان النفس فيه باليقين والثقة، وتمتلئ بالأمل، ويقمرها بالرجاء فى الله، وتكون بمنأى عن الجزع والسخط على القضاء. وجاء الحديث عن الصبر الجميل فى موضعين، كلاهما فى سورة يوسف، أولهما: على لسان يعقوب عليه السلام، وقد حاء أبناؤه يخبرونه بأن يوسف أكله الذئب، ويرهنوا على قوتهم بدم كذب



وَزَيَّنَتْهَا فَتَعَالَى أَمْتَعَكُنَّ وَأَسْرَحَكُنَّ سَرَا حَا  
جَمِيلًا ﴿ (الأحراب: ٢٨).

وثانيتهما: مطالبة الأزواج الذين يطلقون الزوجات قبل الدخول، بأن يمتنعوا الزوجات، والمتعة كسوة ملائمة لمكانة المرأة ومستواها الاجتماعي، ثم السراح الجميل دون بقى على الحقوق، وتعقب الإساءة<sup>(١)</sup>.

الجمال الحقيقي - فى المفهوم الصوفى - هو: الجمال الإلهى، وهو من صفات الله الأزلية، شاهدها هى ذاته أزلا مشاهدة علمية، ثم أراد أن يشاهدها مشاهدة عينية فى أفعاله، فخلق العالم، فكان كمرآة انعكس على صحتها هذا الجمال الأزلى. والجمال الإلهى - فيما يقول الصوفية - نوعان: جمال معنوى، وجمال صورى.

فالجمال المعنوى هو: معانى الصفات الإلهية والأسماء الحسنى، وهذا النوع لا يشهده إلا الله، أما الجمال الصورى فهو هذا العالم الذى يترجم عن الجمال الإلهى بقدر ما تستوعبه الطاقة البشرية، فالعالم ليس إلا مجلى من مجالى الجمال الإلهى، وهو بهذا الاعتبار حسن. وكل ما فيه

يُعطى بُعداً جديداً للسلوك الإنسانى، وأن الجمال مطلوب ومرعوب حتى فى السلوك الذى لا يخلو من ألم ومُعاناة لقد أساء المشركون إلى الرسول الكريم، وأمر الله فى معاملتهم بالهجر مع الصبر، لكن الهجر الذى أمر الله به نبيه هو الهجر الجميل الذى يشعر المهجور بسوء تصرفه، وضلال سعيه مع استبقاء البر به والود له، فقال تعالى ﴿ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَهَاجِرْهُمْ فَجَرًّا حَمِيلاً ﴾ (المزمل: ١٠).

وسراح المرأة: أن تكون فى حل من رابطة الزوجية، فهو الطلاق، وهو أبغض الحلال إلى الله، لكنه مع وقعه الاتيم على النفس عندما يقترن بالجمال نحصل على ثمراته، وننأى عن سوءاته، ويحمل السراح عندما تفارق المرأة بيت الزوجية من غير غبن، أو قهر، أو انتقاص للحقوق، بعيداً عن البغى والعدوان.

وذكر السراح الجميل مرتين فى مُحكم التنزيل، وكلاهما فى سورة الأحزاب، أولاهما: فى تحيير نبي لزوجاته عندما سأله التوسعة فى النفقة، فقال رب العالمين لنيه: ﴿ يَتَأَيُّمُ النَّبِيُّ فُلَ لَأَرْوَجُكَ إِن كُنْتَ تُرِيدُ الْحَيَوةَ كَدُنَا

بذهاب العقل، "والفتنة المضلة" بإسحلال قيود العلم المؤدية إلى الرندقة. هذا وتجلى الجمال من منازل القلب، وليس من أحلاق النفس، وهو - بهذا الاعتبار - من "الأصول"، التى يبنى عليها السلوك<sup>(٢٢)</sup> ويتبين لنا مما سبق ذكره أن القرآن الكريم يقدم الجمال كصفة للسلوك الإنسانى المرتبط بالحير المؤدى لتتميم الإنسان وتصويب اتجاهه نحو الفطرة والتأليف والمحبة، ويمكن أن نلاحظ أن إنتاج الإنسان للعمل الفنى هو أيضاً سلوك تتجلى فيه المادة الوسيطة التى يركبها وفق قواها الخاصة، لأنه فعل أيضاً، فتقل رسلته وإحساسه إلى المتلقى، والإسلام مع كل فن يهدى الإنسان للخير ويبعد به عن الشر والرذيلة، ولعل هذا واضح فى قضية موقف الإسلام من الشعر، فهو ليس ضد كل الشعر، ولكنه ضد هذا النوع الذى يعوق تفتح الفطرة الإنسانى ونموه تحاه الخير، يرفض الإسلام عدم التوافق بين القول والفعل، ويرى أن الجمال هو الانسجام بين القول والفعل، فحين ذاك يبعد المرء عن الادعاء والكذب والرياء، ويكون نفسه، وليس تلك الصورة التى يريد تقديمها للآخرين.

جميل، والقبح الذى يبدو فيه ليس قبحاً حقيقياً، بل هو قبح بالإضافة والاعتبار لا بالأصالة. ويضربون مثلاً لذلك: قبح الرائحة المنتنة التى ينثر منها الإنسان، ويتدد بها الحيوان، والبار التى تكون قبيحة لمن يحترق فيها، نكها فى غاية الحسن لمن لا يحترق

وإذا كان المعتزلة يرون أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان فى الأشياء، ويرى كثير من الأشاعرة أن الأشياء فى أنفسها هل ورود الشرع لا توصف بحسن ولا قبح فإن الصوفية يؤكدون على أن "الحسن" وصف "صيل" فى كل ما خلق الله تعالى ولتجلى الجمال "انبهار" يقهر عقل السالك إلى درجة "اليمان"، فإن بقى فى إيمانه سمي "مولها"، والمؤيدون من السالكين معصومون فى تجلى الجمال من اليمان، فإذا سكروا مسحوا عن قريب، وهؤلاء يسمون "بالممكنين"، وأهل "التأيد"، وأهل "التمكين" أرفع درجات من المهيمنين. ويستدل الصوفية على أحوالهم فى تجلى الجمال بدعاء النبى ﷺ فى الحديث الشريف: «وشوقاً إلى لقاءك من غير ضراء مضره، ولا فتنة مضلة»<sup>(٢٣)</sup>، ويفسرون "الضراء المضره" فى الحديث



وبين لنا الرسول ﷺ مكانة الجمال حيث يقول: «مَا مِنْ رَجُلٍ يَمُوتُ حِينَ يَمُوتُ وَفِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كَثِيرٍ تَحِلُّ لَهُ الْجَنَّةُ أَنْ يَرِيحَ رِيحَهَا وَلَا يَرَاهَا». فقال رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ يُقَالُ لَهُ أُو رَيْحَانَةُ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لِأَحِبُّ الْجَمَالَ وَأَشْتَهِيهِ حَتَّى إِنِّي لِأَحِبُّهُ فِي عِلَاقَةِ سَوْطِي وَفِي شِرَاكِ نَعْلِي، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ ذَلِكَ الْكَبِيرُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَلَكِنَّ الْكَبِيرَ مَنْ سَفِهَ الْحَقَّ وَغَضِبَ النَّاسَ بِعَيْنَيْهِ».

والجميل من أسماء الله الحسنى كما ورد في قوله ﷻ: «أَنَّ اللَّهَ حَمِيلٌ يَحِلُّ الْجَمَالَ، وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَتَحَدَّثَ عَنْ فَكَيْتِهِ الْجَمَالَ الْإِنْسَانِي لِلْجَمَالَ فِي السَّنةِ وَجَدْنَا فِيهَا مَتَمَعًا مِنَ الْقَوْلِ، فَجَمَالَ السَّنةِ النَّوِيَّةُ هِيَ أَنَّهَا تَقْدِمُ الْمَمَكْنَ الْبَشَرِيَّ لِلْجَمَالَ فِي الرَّحْمَةِ وَالْمَحَبَّةِ، وَلَا يَمَكْنَ لِأَحَدٍ غَيْرِ الرَّسُولِ ﷺ أَنْ يَصِلَ إِلَى هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ مِنَ الْجَمَالَ فِي سُلُوكِهِ وَأَفْعَالِهِ مَعَ كُلِّ مَخْلُوقَاتِ اللَّهِ، وَإِنَّ الْقُرْآنَ يَصِفُهُ ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤) وهى مواضع أخرى يصفه بالرحمة والنور، وهذا يبين أن الجمال هنا هو جمال الخلق وجمال الروح التى تتناغم مع كل شئ فى

الكون، وبلاغه الرسول ﷺ فى أحاديثه تبين كيف قدم لنا ما يريد قوله عبر لغة موجزة وكلمات قليلة، كأن صمته كلام ينصت إليه صحابته، فالجمال ليس مقتصرًا على ما يقدمه الإنسان من كلمات قليلة، أو رسائل للآخرين من خلال وسائل مدركة من قبل الآخرين ولكن فى كل سلوك إنسانى يصي الحياة ويمنح آفاقًا للتفتح الإنسانى، ويحاصر القبح، أما مفهوم الجمال فى الفقه والشريعة وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، نجد أن مشكلة حسن الأعمال وقبحها، وهل تعرف بالعقل أم بالشريعة حيث يرى الشيخ محمد عبده فى رسالته التوحيد أن إدراك الحسن من القبح فى الأشياء فيما لا يحده فى القرآن والسنة فإنه يستدل عليه بالعقل، لأن العقل يفرق بين النافع والضار وبعد الأول خيرًا وبعد الثانى شرًا، وأن هذا هو أصل التمييز بين الفضيلة والرذيلة، ولا خلاف فى ذلك بين الناس وإن اختلفت عقائدهم، فالأصل أن يهتدى الإنسان بالله بما ورد عن سيدنا محمد ﷺ، وهذا يعنى أن يهتدى الإنسان بالشريعة فى التمييز بين الحسن والقبح للأفكار الصوفية تأثر على مفهوم

الجمال، حيث تقوم الفكرة الأساسية لدى الصوفية على إن الإنسان يستطيع أن يتجه إلى الله روحياً عن طريق الوحد والعبادة الخالصة وتنقية الروح والنفس من جميع الرغبات والشهوات الدنيوية ومتى ما يصح في حضرة الذات الإلهية، يدرك أن الجمال الحقيقي هو فيما يرى من نور، وجمال العالم ليس إلا انعكاساً للجمال الإلهي

وبطريقة الجمال في الإسلام كما يراها الغزالي، تتطلق من الحديث الشريف: «إن الله جميل يحب الجمال» إن محبة الشيء دليل على جماله، حيث نجد عند المقيي والمتصوف أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ) كيف أنه قد جعل الجمال الظاهر من شأن الحواس، والجمال الباطن من شأن البصيرة. ويقول: «الصورة ظاهرة وباطنة، والحسن والجمال يشملهما، وتدرك الصور الظاهرة بالبصر الظاهر، والصور الباطنة بالبصيرة الباطنة فمن حرم البصيرة الباطنة لا يدركها ولا يتلذذ بها ولا يحبها ولا يميل إليها... ومن كانت عنده البصيرة غالبية على الحواس الظاهر كان حبه للمعاني الباطنية أكثر من حبه للمعاني الظاهرة، فشتان بين من

يحب نقشاً مصوراً على الحائط بجمال صورته الظاهرة، وبين من يحب نبياً من الأنبياء لجمال صورته الباطنة. «فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر»، «والقلب أشد إدراكاً من العين، وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية أتم وأبلغ...»، «كل شيء جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له. فإذا كانت جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال»<sup>(١)</sup>

ولجأ الصوفية إلى تفسير الجمال بوصفه تجربة حياة ووجود، لا يحتكرها الفن وحسب، وإنما يتم محبة الجمال الإلهي من خلال إتباع الشريعة لأنها أوامر المحبوب، ولذلك لا يمكن أن نصدق من يقول أنه يحب الله ويمضي أوامره وهي فطرة الله التي تؤدي إلى تزكية الإنسان بها يكون في خير صورة، والحقيقة أن الجمال هو محور التجربة الصوفية. لأنهم يتحررون به من كل شيء يعكر صفاء نفوسهم؛ واكتشافهم لهذا الجمال يجعلهم منجذبين إليه مشوق عظيم، وهذا الجمال الذي يعيشه الصوفي في محبة الله هو



فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل<sup>(٢٥)</sup> وقال ابن عطاء الله السكندري في كتاب الحكم إن "الجمال هو تحليه - تعالى - بوجهه لذاته. لجماله المطلق جلال هو قهاريته لكل عبد تحليه بوجهه، وهو ظهور في الكل" الجمال. مثله مثل الخيال، صفة المطلق وصفة التقييد؛ ومن الأول إلى الآخر يتحرك بتصل الوجود ثم استدعى الشيخ الأكبر ثمانية الحديث الشريف السابق: "إن الله جميل يحب الجمال؛ فهو - تعالى - صانع العالم، **وَمِنْهُ عَلَى صُورَتِهِ**، فالعالم كله في غاية التحل، ما فيه شيء من الضح؛ بل قد **يَكُونُ لَهُ الْحَسَنُ كُلُّهُ وَالْجَمالُ فَلَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَجْمَلُ وَلَا أَبْدَعُ وَلَا أَحْسَنُ مِنَ الْعَالَمِ**. ولو أُوْحِدَ ما أوجد إلى ما لا يتناهى، فهو مثل لما أوجد لأن الحسن الإلهي والجمال قد حازه وطهر به<sup>(٢٦)</sup>. وأصرَّ عبد الكريم الجيلي على هذه الحكمة المدهشة بعده: "فما في العالم شيع فكل ما خلق الله - تعالى - فهو مليح بالأصالة لأنه صور حسنه وجماله. وما حدث القبيح في الأشياء إلا بالاعتبارات. وقولنا إن الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول والموهوم

خبرة خاصة وذات طابع فردى ولا يمكن نقلها للغير، حتى أشعار الصوفية لا تنقل لنا من الجمال إلا ما تستطيع الكلمات أن تنقله، ونحن نفهمه على ضوء خبراتنا المحدودة بالصور التي تحيط بنا ومخيلتنا وتجاربنا الروحية، وإذا كان الفن في جوهره تجاوزاً لما هو قائم وفتح آفاق جديدة للإنسان تفك أسره بالخيال وتركيب الصور في علاقات جديدة، فإن الصوفى تفتح أمامه هذه الآفاق الجميلة حين يخرج نفسه من عبادة البشر والأشياء والسلطة والمال، فيرى العالم كما لم يره من قبل ويسترد ذاته التي استعبدتها الأشياء، هنا يقترب من الكمال من **تَجَلُّلِ الْأَشْيَاءِ مِنَ الْجَمالِ**، وتمتلئ روحه بهذا الصفاء والتسامح، ويصبح عطاؤه بلا عرص ولكر من أجل الجمال والمحبة.

وعرض ابن عربي لسر الجمال والجلال في مواضع مختلفة من الفتوحات حيث يقول: "فأوجد الله العالم في غاية الجمال والكمال، خلقاً وإبداعاً؛ فإنه تعالى يحب الجمال، وما ثم جميل إلا هو، فأحب من قيده النظر. ثم جعل - عز وجل - في الجمال المطلق السارى في العالم حملاً عرضياً مقيداً آحاد العالم



والخيال والأول والآخر والظاهر والباطن والقول والصورة والمعنى. فإن جميع ذلك صورٌ جمال وتحلياتُ كماله<sup>(٢٧)</sup>. وقد أعلن الشيخ الأكبر أن "جمال العالم جمال الله"، وألح على أن "الأشياء، من حيث دوائها، من غير نظر إلى كمال أو نقص أو ملائمة طبعاً أو منهرة عَرْض أو وضع، لا حسنة ولا قبيحة ولا محمودة ولا مذمومة فالحسن والضح والذم أو صاف وضعية وضعها شرع وطبع، يحكم ملائمة أو منافرة، وناظر في كمال ونقص لا غير".

قال الشيخ الأكبر "أما الاسم الباري فمنه يكون الإكداد للأذكياء المهندسين أصحاب الاستباطات والمخترعين الصنائع والواضعين الأشكال القرية، عن هذا، الاسم يأخذون، وهو الممد للمصورين في حسن الصورة في الميران"<sup>(٢٨)</sup>

وبين ابن عربي هذا في الشعر، فيرى جمال الشعر والكلام أن يجمع بين اللفظ الرائق والمعنى الفائق، فيحار الناظر والسامع، فلا يدري اللفظ أحسن من المعنى أو هما على السواء؛ فإن نظر إلى كل واحد منهما أدله الآخر من حسنه،

وإذا نظر فيهما معاً حراً... وإذا كان المعنى قبيحاً عند الصحيح النظر لم يحبه حسن اللفظ عن قبح المعنى؛ فإن مثاله عندي مثال من نحب صورة في غاية الحسن منقوشة هي جدار، مزينة بأنواع الأصبغة، تامة الحلق لا روح لها فإن المعنى للفظ كالروح للصورة، هو جمالها على الحقيقة<sup>(٢٩)</sup>. يستهل الشيخ معي الدين بن عيسى ديوان ترحمان الإشراق قائلاً: "الحمد لله الحسن الفعال، الجميل الذي يوجب الجمال، خلق العالم في أكمل صور وزينة، وأدرج فيه حكمه الغيبية عندما كونه، وأشار إلى موضع السر منه وعينه، وفصل للعارفين مجمله منه وبينه، جعل ما على أرض الأجسام زينة لها، فأفتى العارفين في مشاهد تلك الرينة وجداً وولها، وصلى الله على المتجلى إليه في أحسن صورة"<sup>(٣٠)</sup>.

يعقب الشيخ الأكبر على قول رسول الله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال». هذا الحديث قائلاً: "وهو حديث ثابت، هو وصف نفسه بأنه يحب الجمال، وهو يحب العالم. فلا شيء أجمل من العالم. وهو جميل، والجمال محبوب لذاته. فالعالم كله محب لله، وجمال صنعه سار في خلقه والعالم



مظاهره فحب العالم بعضه بعضاً حباً من حب الله نفسه. فمن الحب صفة الوجود، وما في الوجود إلا الله، والجلال والجمال لله وصفاً ذاتياً في نفسه وفي صناعته والهيئة التي هي من أثر الجلال، والأنس الذي هو من أثر الجمال، نعتان للمخلوق. لا للخالق ولأننا يوصف له<sup>(٢١)</sup>. مطر إن الفصل يرجع إلى هذا التراث الصوفي في توسيع مفهوم الجمال ليدل ليس فقط على التناسب الملاحظ في عالم الأقسام والأشكال والأصوات، وإنما صار جمال كل شيء وحسبه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في كفاية الجمال. وهو التعريف الذي اختاره الغزالي ليعم كما هو واضح الأجسام والأصوات والأفعال والأفكار والقيم، بل ويتسع ليشمل الوجود هي حملته قال الإمام الغزالي: "لله تعالى صبرٌ في مناسبة التعمات المورونة للأرواح، حتى إنها لتؤثر فيها تأثيراً عجيباً فمن الأصوات ما يُفزع، ومنها ما يُحزن، ومنها ما يتوّم، ومنها ما يُضحك ويُطرب، ومنها ما يستخرج من الأعضاء حركات على وزنها باليد والرجل والرأس"

وإذا كان مفهوم الجمال يكرس معنى المناسبة و المشاكلة والنشابة، ويتضمن إقراراً به وسعيًا إلى طلبه ومعرفة، كان العشق وكانت المحبة المنبع الذي يصدر عنه ذلك النروع الإيماني لمعانقة الجمال في مختلف تجلياته ومن هنا، فنحن إذن أمام ازدواجية دائمة في التذوق الجمالي تقتضي الجمع بين الإعجاب بالجمال والخشوع للجلال، بحيث يكاد يكون موضوع الجمال هو بعينه موضوع الجلال، حيث تقوم بين المفهومين علاقة جدلية في المكر الصوفي الذي ولع أكثر من غيره بتفسير هذا النوع من المتقابلات في الوجود "فكل جمال جلال، ووراء كل جلال جمال" على حد قول الفاشاني في مصطلحاته. ولهذا تجد ابن عربي يربط في علاقة جدلية بين مفاهيم الجمال والحب والخيال والمرآة لينتهي إلى أن العالم في جملة جدير بالحب لكونه حاء في غاية الجمال، وأنه بذلك صار مرآة ينمكس عليها جمال الله تعالى وجلاله وحميم صماته، وليس كالخيال وسيلة ناجعة للارتقاء من الإحساس بالجمال الإنساني، إلى معاينة الجمال الكوني، ثم إلى

مشاهدة الجمال الإلهى الذى هو عين الجلال ومن ثم فمن كاشفه (الحق تعالى) بوصف جلاله أفناء، ومن مكاشفه بوصف حماله أحياء

نستطيع أن نستخلص من هذا الموقف الأخير أن مفهوم الجمال فى الفكر الصوفى فى الإسلام مرتبط بالضرورة بمفهوم الوجود، إذ الجمال يحيننا بالضرورة إلى التعرف على "مقام الإنسان" بين سائر الموحودات، فهو بمثابة مرآة عكست خلاصة معانى الجمال بعد أن التمسته من أصله الإلهى الذى أضفى عليها مع ذلك جلالاً، وهو ما يعنى أن الحصول الإنسانى قد تحول من منحة إلهية، إلى مسؤولية إنسانية كبرى. ولعل المتوسط، بين ملكه وملكوته، ليعلمك حلالة قدرك بين مخلوقاته، وأنتك جوهره تتطوى عليك أصداف مكنياته". وفى شرحه لهذه الحكمة يعلق الشيخ أحمد رزوق بقوله، مخاطباً كل إنسان: "وذلك يقضى لك برفع الهمة عن الدناءة، والحنوح إلى معالى الأمور فى جميع الحالات، لأن من كان فى أرفع العوالم، لا يصح له أن يبيع نفسه بأخص منها ثمناً فعلم العبد بحلالة قدره فى أصل الشئ، ينهض قواه لطلب الأمور

العلية... وبيان كونك فى العالم المتوسط - يضيف رزوق - فمن طريق المعنى: أنك لست ملكاً محضاً ولا ملكوتياً صرفاً، وإذا كنت كذلك فلك فى كل نسبة، وذلك هو الوسط حقيقة، ومن طريق الحسن، فإنك وسط العالم: السماوات تظلك والأرض تقلبك، والجهات تكفك، والجمادات تدفع عنك، وأنت جوهر مكنون، فافهم". ولقد تكرر هذا الموقف المتأمل من الوجود داخل الخطاب الصوفى فتح أس الحسن الشاذلى الذى دافع خلافاً للتصورات المأساوية فى الرهنة المسيحية، عن جمالية الإنسان فى هذا الكون وأن نزول هذا الإنسان إلى الأرض "كان نزول كرامة، لا نزول إهانة وقد عرف عن هذا الشيخ الصوفى أنه كان "يلبس القاهر من الثياب ويركب الفاره من الدواب، ويتخذ الخيل الجياد. وكان لا يعجبه الزى المرقع الذى اصطلح عليه المقراء الصوفية.

أما عبد الرحمن بن خلدون فلم يمنعه انشغله بتحليل التاريخ أن يقف فى مقدمته محاولاً الجواب عن سؤالنا اليوم: ما هو الجمال؟ وعنده أن الشعور بالجمال الإنسانى شعور فطرى قابل مع ذلك للتربية والتكوين، مثلما أنه من حيث التجلى



قابل للتعظيم ليشمل الكون الرحب بجملته. أن الجمال هي أصله شعور بالتلد قائم على إدراك "الملائيم أو المناسب في المرئيات والمسموعات أو في الأشكال والأصوات وإذا كانت أغلب مواطن رصد مظاهر الجمال والحسن عند الإنسان قائمة في العلاقة بين العاشق والمعشوق فلذلك راجع لكون هذه العلاقة تكرر في العمق شعوراً بأقرب أنواع التناسب والتشبه والتطابق والامتزاج الممكن لدى الإنسان، وإن كان ذلك التشبه والتناسب راجع في حقيقته إلى تناسب عام متحل في حبات الكون كله، إذ كل ما في الكون يحيل بعضه إلى بعض في نوع كثر التناعم والانسجام والجمال. هذا وإذا كان ابن خلدون قد أفاد في تفسير وتعليل قواعد وضوابط الجمال الموسيقي ومجال السماع بوجه عام فإن الواقع يشهد على تعدد الإنتاج الجمالي في حضارتنا الإسلامية، سواء تعلق الأمر بمجال اللغة والأدب أو العمارة أو الموسيقى أو الأخلاق. بجانب الأنواع الأخرى من الإنتاج المكري، كما هو شأن الصوفي في الإسلام، وهو الإنتاج الذي لم يوظف مختلف رموزه الإشارية ولم يجاور اللغة

الطبيعية ويلجأ إلى ضروب المشيه والتمثيل، والاستعارة والمجاز إلا كوسائل لمعانقة تجربة الجمال وتقريبها إلى الأهمام. وقد رافقت ذلك التأصيل، على المستوى الوجودي، محاولات أخرى لتربية الحس الجمالي والفني وتهذيبه على مستوى مدارج السالكين المتقين لذلك الخطاب. مع دمع مختلف الاعتراضات التي قد توجه لذلك الحس الجمالي، خاصة في مجال الموسيقى والسماع، لكونها اعتراضات لا تخص قيمة الجمال بحكم ذاته وإنما هي بالأحرى تتوجه بالنقد لبعض الممارسين الهابطين بذلك الفن إلى المستوى البهيمي، إذ "كل إناء بالدي فيه يرشح" ولعل هذا ما حمل الصوفية على العناية الشديدة بتفصيل شروط وأداب فن السماع إبقاء على تلك الضوابط المشار إليها آنفاً بين مفهوم الجمال ومفهوم الجلال، وحفاظاً على القصد الإيجابي المعلق على هذا النوع من الذوق الفني حتى هي الجانب التربوي والخلقي، وبهذا المعنى تعتبر كل المکتب الصوفية في تربية المرید هي تربية جمالية في الأساس لأنها تدعو لإدراك الجمال ومحبه وبهذا الصدد فإن الموقف الصوفي

الإنعام من الفن، وبالنعديد من فن السماع والشعر والموسيقى، يتلخص في أنه بالرغم من إمكانية تفهم الدوافع الأخلاقية والمحتتمية لاعتراضات بعض الفقهاء ضد ممارسة السماع الذي ما حرم لديهم "حتى أخذه أهل اللهو ونقلوه إلى لهوهم وقارنوه بشرب الخمر والزنا، فعرم حينئذ مدناً للذريعة" بالرغم من ذلك فإن صيغة القطع والإطلاق في تلك الاعتراضات قد تعتبر عطفة عن إمكانية ترشيد وتهذيب الحس الموسيقي وتوظيفه، ليس بقصد ترقية الذوق الفني فحسب، ولكن أيضاً لأجل الرفق بالإنسان إلى مستوى قيم أخرى أعلى وأهم كقيمة الحق والخير وعليه فدفاع صوئية الإسلام عن مشروعية جمالية هذا الفن قائم على أساس إمكانية توظيف الحس الموسيقي لدى الإنسان لأجل تهذيب العواطف وترسيخ الفضائل الجمالية والجلالية.

الجلال<sup>(٢٣)</sup> ﴿ تَبَرَّكَ أَتَمُّ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن: ٧٨) أي. الذي لا جلال ولا كمال إلا وهو له، ولا كرامة ولا مكرمة إلا وهي صادرة منه، فالجلال له في ذاته والكرامة هائضة منه على حقه، وفي تقديم لفظ الجلال على لفظ

الإكرام سر، وهو إن الجلال إشارة إلى التثنية، وأما الإكرام فإضافة ولا بد فيها من المضافين، والإكرام قريب من معنى الإنعام إلا أنه أخص منه، لأنه ينعم على من لا يكرم، ولا يكرم على من ينعم عليه، وقد قيل أن النبي ﷺ كان مراراً في طريق إذ سمع أعرابياً يقول: (اللهم إني أسألك باسمك الأعظم العظيم، الحنان المنان، مالك الملك، ذو الجلال والإكرام) فقال النبي ﷺ: «إنه دعى باسم الله الذي إذا دعى به أجاب وإذا سئل به أجاب»، ومتى أكثر العبد من ذكره صار جليل القدر بين العوالم، ومن عرف جلال الله تواضع له وتذلل. إن مفهوم الكمال في الفلسفة الصوفية الإسلامية مرتبط بمفهوم الجمال والجلال، فهي مفاهيم مترابطة متكاملة، فالكمال جليل وجميل، ولكنَّ الجليل والجميل ليسا كمالين بالضرورة، لكنهما بالضرورة قريبان من الكمال، فالحق يتجلى في الحمال والجلال سمة للكمال المطلق

بيد أن الكلام يربط مفهوم الجلال بالذات الإلهية، فالجليل أحد أسماء الله الحسنى، وتلازم الجلال صفات العظمة والجبروت، والقوة، وحيثما نجد وصفاً لمشاعر الخوف، والدهشة، والدهول، والمحو، والقناء، والقهر، والعزة،



والسلطة، والعظمة، فهناك جلال أو إحساس بالجلال ولد هذه المشاعر، والجميل هو المنفرد بصفات الجلال والكمال والعظمة، المختص بالإكرام والكرامه، فكل جلال له وكل كرامة منه، والجلال إشارة إلى التزيسه، والإكرام فيض منه على خلقه بالعطايا والمنح والآلاء والنعم وأسماء الله عز وجل تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: أسماء جمال، وهي الأسماء التي تورث تعلقاً بالله عز وجل
- القسم الثاني: أسماء جلال، وهي الأسماء التي تورث تعظيماً لله عز وجل
- القسم الثالث: أسماء تجمع بين الجمال والجلال، وهي الأسماء التي تورث تعلقاً وتعظيماً لله عز وجل

وهي الأخيرة يحط الحمال رحاله كأعظم جزاء ينتظر الموحدين، إنها الحنة التي يتحقق فيها الجمال بأروع حلله بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فهي نور يتلألأ وريحانة تهتز وقصر مشيد ونهر مطرد وفاكهة نضيجة وزوجة حسناء جميلة وحلل كثيرة هي دور عالية بهية سليمة، ونصوص الكتاب والسنة تتكاثر في وصف هذا الجمال لنشعد

همم العاملين وتوقظ أقدسة الغافلين<sup>(٢٢)</sup> ويصمها ﷺ بقوله: «لَيْتَ مِنْ ذَهَبٍ وَلَيْتَ مِنْ هَضْبَةٍ وَبِلَاطُهَا الْمِسْكُ الْأَذْفَرُ، وَحَصْبَاؤُهَا اللَّؤْلُؤُ وَالْيَاقُوتُ، وَتُرْبَتُهَا الرَّعْفَرَانُ، مَنْ يَدْخُلُهَا يَنْعَمَ وَلَا يَبْأَسُ وَلَا يَحْلُدُ وَلَا يَمُوتُ وَلَا يَبْئَى فَيَأْتِيهِمْ وَلَا يَفْنَى شَبَابُهُمْ» رواه أحمد، وقال ﷺ: «إِنَّ لِلْمُؤْمِنِ فِي الْجَنَّةِ لَخِيَمَةً مِنْ لَوْلُؤَةٍ وَاحِدَةٍ مُجَوَّهَةٍ طَوَّلُهَا سِتُّونَ مِائاً لِلْمُؤْمِنِ فِيهَا أَهْلُونَ يَطُوفُ عَلَيْهِمُ الْمُؤْمِنُونَ فَلَا يَرَى نَعْضَهُمْ بَعْضاً» رواه مسلم

ويمكن أن نوجز الجمال والجلال ههنا الصوفية فحين أن إدراك الجمال تحرمة شخصية والإحساس به تجربة شخصية ولذا لا بد في لتجريتين من توافر الحس المرهف والمطرة الروحانية والطبيعة الصاعدة للتمييز بين الحمال المطلق حمال الخلق والجمال المقيد وهو حمال المعلوقات، وههناك حد حاصل بين الجمالين حيث يميز بين الله والكون مع عدم هضم العلاقة بينهما وموقف الصوفية من الجمال مرتبط بالجمال الإلهي وكل الجمالات الحزنية تشارك فيه وتربط به لأنها أثر من آثاره<sup>(٢٣)</sup>.

ويُعرف الفرائي الجمال<sup>(٢٤)</sup>، بأن

الجمال الحسى نسبي غير مطلق وجمال  
المطلق هو الواحد الذى لا ند له ويرى ابن  
عربى أن تزين العبد لله يكون بالعبودية  
وإتباع السنة ومحبته ، لأن كل المخلوقات  
تستمد حسنها منه كما يشير لهذا المعنى  
ابن المارض فيقول :

وصرخُ بِإِطْلَاقِ الجِمالِ ولا تَقُلْ  
بِتَقْيِيدِهِ مَيْلًا لِزُخْرَفِ زِينَةٍ  
فَكُلْ مَلِيحَ حُسْنِهِ مِنْ جِمالِها  
مَعَارِيلَ حَسَنِهِ كُلِّ مَلِيحَةٍ

أ.د/ رمضان بسطاوي عيسى محمد



- (١) يوسف: ١٨ يوسف: ٢٢
- (٢) الحجر: ٨٥
- (٣) الأعراف: ٣٢، يونس: ٨٨، الكهف: ٧٠، لکهما: ٤٦، طه: ٥٩
- (٤) دل عمران ٤، آل عمران: ٣٧، آل عمران: ١٩٥
- (٥) البقرة: ١١٧، الأنعام: ١٠١
- (٦) الأنعام: ١١٧، لاسراء: ٩٣
- (٧) الرحمن: ٧٨
- (٨) تفسير القرطبي، الآية ٦ من سورة النحل صفحات ١٩٤٩ - ١٩٥٠.
- (٩) والجمال مصدر الحمير، و لعل جمال والجمال لحسن يعكس في لعل و لحنق. وقد جعل الرجل بالنسبة، جمالاً، فهو جميل وجمله أي بالتعريف؛ وجمال، الأمانة لا شكراً. والجمال، بهضم والتشديد أحمل من لجميل وجمله أي ربه وأنجل، فكلفه الجميل وامرأة حملاً وجميلة وهو أحد ما جاء من حملاً لا أفعل لها وهو "الحسن" انظر: لسان العرب.
- (١٠) صحيح الإمام مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر والتكبر
- (١١) لسان العرب لابن منظور - توفي ٧١١هـ - ص ١٤٧ دار لسان العرب بيروت ١٩٧٧م.
- (١٢) النحل: ٦
- (١٣) سورة ق: ٦ - ١١
- (١٤) الملك: ٢ - ٥
- (١٥) الصفات: ٦
- (١٦) الأعراف: ٢٦
- (١٧) الأعراف: ٣١ - ٣٢
- (١٨) يوسف: ١٨
- (١٩) يوسف: ٨٣
- (٢٠) الحجر: ٨٥
- (٢١) الأحزاب: ٤٩
- (٢٢) مصنف الإمام أحمد، ١٩١/٥
- (٢٣) أحمد الطيب، مادة الجمال في موسوعة المفاهيم الإسلامية، وزارة الأوقاف.
- (٢٤) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دمشق - مطبعة المجلس - الجزء الرابع - صفحة ٢٥٤ و صفحة ٢٥٥
- (٢٥) الفتوحات، الجزء ٤، ص ٢٦٩
- (٢٦) الفتوحات، الجزء ٣، ص ٤٤٩
- (٢٧) الإيمان الكامل، جزء ١، ٧٥ - ٧٦
- (٢٨) الفتوحات، ج ٢، ص ٤٢٤
- (٢٩) ابن عزي الفتوحات، ج ٢، ص ٣٩٤
- (٣٠) الفتوحات، ج ٢، ص ٢٥٦



(٣١) المتوحات، ج ٢، ص ١١٤

(٣٢) وبمناسبة للجلال فقد جاء في لسان العرب: لله لجليلُ سبحانه ذو الجلال والإكرام، جلّ جلال الله، وجلالُ الله عظمته، ولا يقال لجلال إلا لله وإجليل من صفات الله تدل على وقد يوصف به الأسرار العظيمة، والرجل ذو القدر الحبيب وفي الحديث: أَلْقُوا بِيَاذَا الْجَلالُ وَالْإِكْرَامُ؛ قيل أنشد حُطْمُوهُ، وجاء تفسيره في بعض اللغات أنَّهُ هو هال من لا شيء ودروى، لكنه تهمة وهو كلام أني الدرداء في الأكثر وهو سبحانه وتعالى الحليلُ الموصوف بصفوت الجلال، والحاوي جميعها، هو الجليلُ يُطلق وهو راجع إلى كمال الصفات، كما أن التكبير راجع إلى كمال الذات، والمظنم راجع إلى كمال الذات والصفات. وجلّ الشيء نُجِلْ جلالاً وجلالةً وهو جلّ وجلال: عظم، والأنثى جليلة وجلالة. وأعطيه: عظمه، يقال جَلَّ فلان في عيسى أي عظم، وأعطته رأته جليلاً سبلاً، وأعطته في المرتبة، وأعطته أي عظمته. وجلّ فلان يعجل، بالكسر، جلالة أي عظم قدره فهو حليل.

(٣٣) لإنسان: ٢٠٠ محمد: ١٥، المظنم: ٢٢- ٢٨

(٣٤) نكلاذى، التصوف لذهب أهل التصوف، ص ١٠، وموسوعة لمفسنة لمريية معهد الإنماء العربي

بيروت ١٩٨٦م المجلد الأول ص ٢٢٢.

(٣٥) أبو حامد الغزالي، حياء علوم الدين (كتاب التقيية والشوق والأنس والرضا دار الفد العربي ١٩٨٧م

ص ٢٧- ٦١



## الحجاب

### تعريف الحجاب:

فى اللغة: الستر، يقال: حجب الشيء يحجبه حجباً وحجاباً، وحجبه ستره، وقد احتجب، وتحجب: إذا اكتن من وراء حجاب، وحجبه: أى منعه من الدخول. والحجاب: اسم ما احتجب به، وكل ما حال بين شيئين حجاب، والجمع حجب، وكل شيء منع شيئاً، فقد حجبه. والمحجوب: الضير<sup>(١)</sup> كما يفيد المنع<sup>(٢)</sup> الوصول<sup>(٣)</sup> وكل ما حجبت به بين شيئين فهو حجاب، ومنه الحجاب الحاجز، وهو الحجاب المعترض السدى بين القلب والمعدة<sup>(٤)</sup>. وكل ما يستر المطلوب ويمنع من الوصول إليه فهو حجاب، كالستر والبواب والجسم والعجز والمعصية<sup>(٥)</sup>.

وقد ورد لفظ "الحجاب" فى القرآن الكريم سبع مرات، يدل فيهما على الاعتزال والستارة والستر الذى اعتزلت وراءه مريم اسرتها ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ (سورة مريم، آية ١٧)

وهو الحاجب والعازل الذى فرض على أزواج النبى ﷺ ﴿وَإِذْ سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَلَعًا فَنَقَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (الأحزاب ٥٢).  
ولسوف يقصل بين أصحاب الجنة وأصحاب النار يوم القيامة حجاب ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَابِ رِجَالٌ يَتَخَفَتُونَ كُلاًّ بِكُلٍّهُمْ وَتَآذَوْنَ﴾ (الأعراف ٤٦).  
والله أعلم بكتار يحجب الشمس ﴿فَقَالَ إِنِّي أَخَبْتُ حُبَّ الْخَمْرِ عَنْ ذِكْرِيَّ حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ (سورة ص ٣٢).

ولا يكلم الله البشر إلا بطريق الوحي أو من وراء حجاب عازل، فهو سبحانه يحجب المصطفين عن النور المنبعث من وجهه - عز وجل - ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ﴾ (سورة الشورى ٥١)، وقال الكافرون للنبى ﷺ ﴿وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ فَاغْمَلْ إِنَّا نَحْنُ غَمِلُونَ﴾ (سورة فصلت ٥)

وعندما يقرأ الرسول ﷺ القرآن الكريم يجعل الله - عز وجل - بينه وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة **حجاباً** مستوراً ﴿ (سورة الإسراء ٤٥)

فقد جاء لفظ الحجاب في القرآن الكريم ليبدل على معنى الستر والمنع، سواء كان هذا الستر حسياً أو معنوياً

**عند الصوفية:**

والحجاب في اصطلاح الصوفية هو كل ما يستر المطلوب، وهو عندهم "انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تحلي الحق"<sup>(٤٦)</sup>.

إن كل ما سوى الحق تعالى إنه هو حجاب عنه "، ولولا ظلمة الكون لظهر نور الميب، ولولا فتنة النفس لارتفعت الحجب، ولولا العوائق لانكشفت الحقائق، ولولا العلل لبرزت القدرة، ولولا الطمع لرسخت المحبة، ولولا حظ باق لأحرق الأرواح الاشتياق، ولولا البعد لشوهد الرب"<sup>(٤٧)</sup> فإذا، انكشف الحجاب انقطعت هذه الأسباب، وإذا انقطعت هذه العلائق ارتفعت العوائق.

يقول الغزالي: "إن حجاب الخلق عن الحق أربع: النفس، والهوى، والشيطان والديا"<sup>(٤٨)</sup>.

ويرى الصوفية أن الحجاب الذي يحتجب به الإنسان عن قرب الله، إما أن يكون نورانياً، وهو نور الروح، وإما أن يكون ظلمانياً، وهو ظلمة الجسم<sup>(٤٩)</sup>.

فالنفس هي السبب الرئيسي فيما يمرض من ظلمات، يقول بعضهم: "إن حجابي، بيني وبين ربي، نفسي، فما دامت معي مشيئة فنفسي قائمة بين يدي تحجبني عن ربي"<sup>(٥٠)</sup>.

وكل من النفس والعقل والروح له حجاب، فحجاب النفس الشهوات والهمات، وحجاب القلب الملاحظة في غير الكل، وحجاب العقل وقوفه مع المعاني المتعقبات، وحجاب السر انقوص مع الأسرار، وحجاب الروح المكاشفة، وهكذا.

ولكل حارحة شهوة معينة من شأنها أن تولد حجاباً خاصاً، فالجواهر والأعراض والعناصر والأجسام والصور والصفات، كل أولئك حجب كثيرة تحول دون كشف الأسرار الإلهية. والحق لأعلى محجوب عن الناس جميعاً، اللهم إلا عن الأولياء وحدهم.

و ضد "الحجاب" الذي يتميز بالقص هو "الكشف" أو "البسط"، والقبض



الريانية، والفيوضات الرحمانية، والعلوم  
الإشراقية التي تقذف في قلوب الأولياء،  
وأهل الحق، والعارفين بالله

ويمكن أن يستخدم "الحجاب" بمعنى  
"الستر"؛ أي لا يعرف حال العبد الصالح،  
فهو مستور عن الخلق، معروف لله، فلا  
يعرف مقامه عند الناس، وما أفاض الله  
به عليه من النعم، والرحمات والمنن؛ ولهذا  
العبد في هذه الحالة حجاب من نفسه على  
نفسه، فلا تعلم يده ما ذاقه قلبه من  
ثمرات المجاهدة<sup>(١١)</sup>.

وهناك مسألة مهمة يجب الإشارة إليها  
وهيما يتعلق بحجاب العقل: هي أن "التقليد"  
يعتبر حجاباً للعقل ومانعاً له من الانطلاق،  
ومعوقاً له عن التفكير، ومن هنا نجد الله  
- سبحانه - يثني على الذين يخلصون  
للحقائق، ويميزون بين الأشياء، بعد  
البحث والتمحيص، فيأخذون ما هو  
أحسن، ويتركون غيره ﴿قَبِضْ عِبَادِ ۖ  
الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۗ  
أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ أَكْثَرُ ۚ﴾  
﴿الأنبياء﴾ (سورة الزمر ١٧، ١٨).

كما نحمد سبحانه يندد بالمقلدين  
الذين لا يفكرون إلا يعقول غيرهم،  
ويحمدون على القديم المألوف، ولو كان

والبسط حالتان غير إراديتين، لا يستطيع  
جهد إنساني أن يحدثهما أو يقضى  
عليهما، وذلك أنهما يأتيان من الله تعالى،  
على أنه حيث تضعف النفس السفلى فلا  
تستطيع أن تتغلب على العقبات. وحين  
تتمحى الشهوة، فإن جميع الرغبات القانية  
تتمحى بتحلى الحقيقة، وهنالك يتمزق  
الحجاب ويبلغ الذي يطلب الحق غاية  
مراده<sup>(١٢)</sup>.

والمحجوب هو الذي أغلق قلبه دون  
النور الإلهي؛ لأن صحوه تهيم عليه شهوته  
الخشية أو العقلية.

ويستخدم الصوفية كلمة "الحجاب"  
بمعان متعددة حسب الحال الذي يتكلمون  
فيه، فيقال أحياناً: إن هذا المرید الصادق  
أو السالك قد كُثِمَ عنه الحجاب، أي  
رفع عنه حجاب الدنيا، وظهرت التجليات،  
والمنن، والعطايا التي تتوارد على قلبه،  
وأصبح من أهل المكاشفات والفتوحات،  
أي أنه وصل إلى مقام الولاية، وأضحى من  
أصحاب الأسرار. ويستخدم "الحجاب" -  
أيضاً- بمعنى "الحجب"، ويكون ذلك  
عندما يسقط النور، ويقع في الالتباس،  
فينتكس ويتلف، فيقال عنه: إنه قد  
حجب، أي رجع إلى نظره وبصره وحسه  
ونفسه، ومدرجاته الحسية، وعقد المنن

الحديد أهدي وأجدي لهم<sup>(١٦)</sup> ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة ١٧٠).

وهذا الحجاب الذي تحدث الصوفية عنه هو خاص بالخلق أو البشر، أما الله - سبحانه وتعالى - فإنه لا يصح أن يكون حجاباً ولا محجوباً، يقول الشيخ زروق: "وإنما قلنا: إن احتجاب الخلق بهم، لأن الحق - سبحانه - لا يصح أن يكون حجاباً ولا محجوباً"<sup>(١٧)</sup>.

ويستدل "ابن عطاء الله" على بطلان وجود الحجاب في حقه تعالى بعشرة أمور: متعجباً من كل واحد لظهوره مع خفائه، لشده ظهوره عند العارفين وشدة خفائه عند العاقلين الجاهلين:

١- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شيء، وهو الذي أظهر كل شيء من العدم إلى الوجود، وخصصه بإرادته وأبرزه بقدرته، وأتقنه بحكمته، وتحلى فيه برحمته.

٢- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شيء، وهو الذي ظهر بكل شيء، فقد تجلى بكل شيء، فلا وجود لشيء مع

وجوده فكيف يحجبه شيء؟ إنه المنفرد بالكمال والبقاء والالوية.

٣- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شيء، وهو الذي ظهر في كل شيء، بقدرته وحكمته، الفسفرة بطلته، والحكمة ظاهرة، فالوجود كله بين قدرة وحكمة، وقد قال بعض الصوفية: "ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه؛ أي بقدرته وحكمته".

٤- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شيء، وهو الظاهر لكل شيء، فهو المتجلى لكل شيء بأسرار ذاته وأنوار صفاته. ولما تجلى لكل شيء، وعرفه في الباطن لكل شيء، وسبح بحمده كل شيء، فلم يحجبه شيء عن شيء، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ لَا يُسْخَعُ بِحُكْمِهِ﴾ (الإسراء: ٤٤).

يقول بلسان حاله: سبحانه المتجلى لكل شيء، الظاهر بكل شيء يفقهه العارفين، ويجهله العاقلون

٥- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شيء، وهو الظاهر قبل وجود كل شيء، فكل ما ظهر منه وإلنه، فكان في أوله ظاهراً بنفسه ثم تحلى لنفسه بنفسه، فهو الغنى بذاته عن أن يظهر بغيره أو يحتاج إلى من يعرفه غيره



٦- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شيء، وهو أظهر من كل شيء، لأنه الواجب الوجود لذاته، وكل شيء إنما وجد ببيجاده، فهو السبب في ظهور كل ما ظهر<sup>(١٧)</sup>

٧- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شيء، وهو الواحد الذي ليس معه شيء، فوحدانيته تتحقق أولا وأبدا<sup>(١٨)</sup>.

٨- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شيء، وهو أقرب إلى الإنسان من كل شيء، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَّمْنَا تَأْتِيمًا يُؤْتِيهِمْ مِنْهُمْ نَفْسَهُمْ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (سورة ق ١٦)، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ (الواقعة: ١٠٠)، وقربه تعالى قرب علم وإحاطة وشهود لأقرب مسافة؛ إذ لا مسافة بين الله والإنسان<sup>(١٩)</sup>.

٩- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شيء، ولولاه ما كان ظهور ووجود كل شيء، فكل ما ظهر في عالم الشهادة فهو فائض عن عالم الغيب، وكل ما برز في عالم الملكوت فهو فائض من بحر

الجبروت، فلا وجود للأشياء إلا منه، ولا قيام لها إلا به، ومن ثم فهي مفتقرة إليه، وهو غنى عنها<sup>(٢٠)</sup>.

١٠- إنه لا يتصور أن يظهر الوجود في العدم، كما لا يتصور أن يثبت الحادث مع من له وصف القدم، فالأشياء عدم بالنسبة لله، وعلى فرض وجودها فهي حادثة هانية، ولا نسبة للعدم مع الوجود، ولا للحادث مع القديم.

فالوجود والعدم ضدان لا يحتمعان، والحادث والقديم متافيان لا يلتقيان. وقد تقرر أن الحق واجب الوجود، وكل ما يتصور عدمه على التحقيق، فإذا ظهر الوجود انتهى عظمه وهو العدم، فكيف يتصوره أن يحجبه وهو عدم؟ فالحق لا يحجبه الباطل ﴿فَذَكِّرْ اللَّهُ نَبْأَكُمْ الْحَقُّ فَمَآذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (سورة يونس ٣٢)، والقديم والحادث لا يلتقيان، فإذا قرن الحادث بالقديم تلاشى الحادث وبقي القديم<sup>(٢١)</sup>.

أ.د/ محفوظ عزام

- (١) ابن منظور لسان العرب، ج ١ ص ٥٦٨ مادة "حعب".
- (٢) الراغب الأصفهاني المصداق في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد مكيلاني، بيروت ص ١٠٨.
- (٣) التهذيب، كشف اصطلاحات المتنون ج ١ ص ٢٧٥.
- (٤) أبو النعمان الكعري الكليني، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٢ ص ٢٦٠.
- (٥) سحر حاشي التعريفات، طبعة فلوچس ص ٨٦.
- (٦) الترمذي روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة - بيروت ص ١.
- (٧) الترمذي المرجع السابق ص ١١.
- (٨) التهذيب، كشف اصطلاحات المتنون ج ١ ص ٢٧٠.
- (٩) الحكيمة الترمذي كتاب حتم الأوبى، تحقيق عثمان إسعيس يحيى، المطبع الكاثوليكية بيروت ص ١٢٠.
- (١٠) دائرة المعارف الإسلامية ج ١١ ص ٣٤٣٦، ٣٤٣٧.
- (١١) حسن الشرفوي، معجم الفاظ الصوفية، الطبعة الأولى، إلهام ص ١١٨.
- (١٢) السيد سابق، الفوائد الإسلامية، دار الفكر، بيروت ص ٢١٨.
- (١٣) الشيخ زروق شرح حكم امر عطاء الله، تحقيق رشيد الحليم محمود، ود محمد بن شريف مكتبة الصحاح، طرابلس ليبيا ص ٥.
- (١٤) ابن عبيدة إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار إحياء التراث العربي، بيروت ص ٧٨، ٧٩.
- (١٥) المرجع السابق ص ٨٠.
- (١٦) المرجع السابق ص ٨١.
- (١٧) المرجع السابق ص ٨٢.
- (١٨) المرجع السابق ص ٨٣.



## الحروف

### أولاً: مقدمة:

أسس الصوفية على الحروف علمًا متكاملًا، وارتبط هذا العلم بعلوم أخرى مثل "علم الجفر" و"السيمياء" و"حساب الجمل". وهو علم ليس قاصرًا على التصوف الإسلامي وحده، بل وجد له مثيلاً في العلوم الباطنية القديمة المتأصلة في التراث الإسلامي. كما يشبه إلى حد بعيد "القبالة" أو التصوف اليهودي، ويقرّ المحققون في هذا العلم أن العالم قد خلق من ثمانية وعشرين حرفًا، وهي حروف الأبجدية العربية<sup>(١)</sup>، ثم تركيبها بطريقة معينة لتدل بكل صورة على جانب معين من جوانب الوجود المادي وغير المادي ومنها يفهم كثير من الأسرار الكونية والإلهية الماضية والمستقبلية أيضًا.

وتعد السمة المميزة لعلم الحروف عند الصوفية، كونه علمًا يساعد على تنمية قدرة رؤية الكون بكل أبعادها بشكل متحسس موحد، مما يجعل باستطاعة

الإنسان قراءة ككل ظاهرة من ظواهره، "والصوفي في علم الحروف يسعى لفك رموز الرسالة الكونية"<sup>(٢)</sup>.

### ثانيًا: تعريف الحروف:

الحروف مفرداتها حرف، والحرف في صرف العرب يطلق على ما يتركب منه اللفظ، وهكذا في سائر اللغات، ويسمى للحرف النهج، وحرف الهجاء وحرف التلخيص<sup>(٣)</sup>، ومن ثم فإن حرف الهجاء كحرف المقطع أو الكلمة، وقد ورد في القرآن بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ مُّقْتَصِرٌ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فَتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ﴾ (الحج: ١٦) وفي الحديث أن الحرف لهجة من لهجات العرب "نزل القرآن على سبعة أحرف" وقد يدل على أنه نزل على سبع قراءات<sup>(٤)</sup>.

وفي النحو هو أحد أنواع الكلام الثلاثة، وهو كل ما ليس اسمًا أو فعلًا سواء كان مركبًا من حرف أو أكثر.



والحرف هي مصطلح التصوف هو اللغز أو الوساطة يحاطب بها الحق العبد، وهو ما قاله محيي الدين بن عربي لت ١٢٨هـ/ ١٢٤٠م "الحرف هو اللغة، وهو ما يحاطبك الحق به من العبادات"<sup>(٥)</sup>.

ويسمى الجرحاني الحروف عند الصوفية، أنها "هي الحقائق البسيطة من الأعيان وعندهم الحروف العاليات، وهي الشؤون الذاتية الكائنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة"<sup>(٦)</sup> فالحرف يحمل في داخله أسرار الوجود. وتكمن فيه جميع الحقائق الكونية والإلهية، المشاهدة أو الغائبة عن الأعيان في المكان والزمان

ويورد عبد الرزاق الكاشاني عدة صصور لمعنى الحروف عند الصوفية وأنواعها. فيتكلم عن الحرف الواحداني، والحرف الوحدوي، والحروف العاليات<sup>(٧)</sup>. وهي أهم صورة من صور الحروف التي يعنى بها الصوفية

والحروف العاليات يعنون بها أعيان الكائنات من حيث تعينها، أي وجودها في أعلى مراتب التعيينات. كما تسمى الحروف في هذه المرتبة باسم الحروف العلوية، وهذا ما أشار إليه ابن عربي قائلاً.

صكنا حروف عاليات لم نظل متعلقات في ذرني أعلا القل  
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو

والكل هي "هو" فصل عمن وصل ويسمى ابن عربي هذه الحروف باسم المفاتيح الأولى، المعبر عنها بمفاتيح الغيب، وهي الأسماء الذاتية، وأمهات الشؤون الأصلية، التي هي الماهيات من لوازمها ونتائج تعقل تعريفاتها.

أما عبد الكريم الحياشي ٨٣٢هـ/ ١٤٢٨م فيرى الحروف على ثمانية أطوار<sup>(٨)</sup>، هي.

١- حروف حقيقية. وهي أعيان الأسماء والصفات:

٢- حروف عاليات؛ وهي ذوات معلومات العلم الإلهي المعبر عنها بالأعيان الثابتة في العلم الإلهي.

٣- حروف روحية؛ وهي الأرواح النورية التي أظهر الله بها هذا الوجود، كما أظهر الكلمات بالحروف الملقطة.

٤- حروف صورية؛ وهي جوانح هذا العالم المكلّي وجوارح الإنسان.

٥- حروف معنوية؛ وهي حركات الأشياء وسكناتها، ينشأ منها حروف يتركب من تلك الحروف كلمات مناسبة



الحروف وأسرارها، أمراً قاصراً على الصوف  
الإسلامي وحده، كما سبق وذكرنا. وإنما  
شارك فيها العديد من التيارات، الروحانية  
والفكرية، وهو ما يدفعنا إلى تتبع تاريخية  
هذا العلم عند المسلمين.

### ثالثاً: نشأة علم الحروف عند الصوفية:

نشأ علم الحروف عند الصوفية في  
البداية، وبصفة خاصة، في أوساط  
الصوفية الشيعية، ثم انتشر منها إلى  
الحركة الصوفية السنية التي كانت في  
ذلك الوقت في بواكير عهدها، ولكنها  
بلغت مستوى كبيراً من النضج في القرن  
الثالث والرابع الهجريين.

### وتبدأت التأملات الحروفية للصوفية

منذ القرن الثالث الهجري حتى وصلت إلى  
أوج نضجها عند ابن عربي وكتابة  
"الفتوحات المكية" وقد تناول فكرة  
الحروف كلا التياران الصوفي الشيعي  
والصوفي السني.

ومن أوائل النصوص التي عرضت هذا  
الموضوع كتاب "ختم الأولياء" <sup>(١)</sup> للحكيم  
الترمذي <sup>(٢)</sup> لت ٣٢٠هـ الذي تناول فيه علم  
الحروف، بالإضافة إلى تنبيهات تدل على  
فكر حروف ناضج، لاسيما في الجزء  
الحاص بالتساؤلات

لحال المتحرك، كالألسان في حال  
قيامه، يتركب منه صورة "الف" وهي في  
حال منامه صورة "الباء"، إلى غير ذلك.

٦- حروف حسية؛ وهي ما تشاهد رقماً

وكتابة

٧- حروف لفظية، وهي ما تشكل في

الهواء من فرع الريح الخارج من الحلق على  
مخارج الحروف

٨- حروف خيالية؛ وهي صورة تلك

الحروف في نفس الإنسان عند تفعله لها،  
ولا يهتم الصوفية بكل هذه الأطوار  
للحروف، وإنما يعنيه من هذه الحروف  
الطور الذي يدل على حقيقة الكون  
والحياة، والألوهية. والمعرفة القرآنية

وغيرها من معارف، لا تكون متاحة لكل  
البشر، بل هي قاصرة على خاصة الخاصة  
من أهل التصوف، لأن بمعرفته تفتح  
أسرار الكون الطبيعية وما وراء الطبيعة  
ويعرف أسرار الحكمة الإلهية. وهو ما  
يؤكد به الجيلي قائلاً: "من تجلى الله عليه  
في المنظر الحرفي، أطلع على حقيقة  
كينونته في العلم الإلهي بأي صفة وعلى  
أي حال، وفي أي مرتبة، أقامه الله تعالى  
في علمه"

وهذا الاتجاه في الحديث عن معنى

ومن المؤلفات أيضاً في المجال كتاب "رسالات الحروف" <sup>(١٠)</sup> "لسهل التستري (ت ١٩٦م) يوضح فيها المؤلف أن الحروف الهجائية هي الأصل والجدور الحقيقية للكائنات هاللة، ويشير إليه باسم الإشارة (هو) نشر في الكون الكلمة الخلاقة، وهي (كن) التي شكلت ذرات التراب الأصلية، وهذه الحروف الأولى هي الأشكال الروحانية لكل شيء في الوجود، ثم تحولت هذه الحروف إلى (معقولات) في الهواء قبل أن تأخذ شكل (المفعولات) في مياه عالمنا السفلي.

ونجد في أعمال ومؤلفات المتصوفة حول الحروف توازناً بين علم النحو والمعطيات القرآنية والنظام الكوني، وهي التي تناولها ابن عربي بتوسع في كتابه "الفتوحات"، بالإضافة إلى بعض النصوص ذات المحتوى الصوفي المحض، مثل كتاب "الطواسين" للحلاج (ت ٢٠٩هـ / ٩٢٢م) وكتاب المواقف والمخاطبات وكتاب "مواقف المواقف" للبصري (ت ٣٥٤هـ / ٩٦٥م) وهي دراسات تهدف إلى دراسة اللغة باعتبارها الطريق الوحيد لمعرفة الله وكشف أسرارها أيضاً، وباعتبارها حجاباً عارلاً لا يحجب الله عن الوعي الصوفي،

إلى جانب كتاب "تجو القلوب للقيصري" (ت ١٠٧٤م). هذا بالإضافة إلى طائفة تخصصت في دراسة الحروف، وأطلق عليها اسم الحروفية.

وسنتناول ببعض التفاصيل أهم الشخصيات الصوفية التي بحثت فكرة الحروف من خلال مؤلفاتهم. ويأتي في مقدمتهم "الحسين بن منصور الحلاج"، الذي صرح بأن في القرآن الكريم علم كل شيء. وعلم القرآن في الأحرف التي هي أوائل السور <sup>(١١)</sup>، ولم يكتف الحلاج بذلك، وإنما طبق الحروف على غير القرآن، وأخذ يحلل اسم (محمد) <sup>(١٢)</sup>. وأكتم (عزّازيل) فقال كل حرف منهما معنى يناسبه <sup>(١٣)</sup>.

ونظر عبد الجبار النفرى إلى صور الحروف بعين الصوفى، فراها كلها مرضى إلا الألف، ويعنى به الله، فطلب إلى الصوفية أن يخرجوا عن الحروف التي تدل على العلم الذي ضده الجهل <sup>(١٤)</sup>، وكان له موقف في "أدب الحروف" يقول فيه: "وجاءتك الحروف فقالت لك: قل لله، قل للحروف إنما أنت الله، وإنما أنت لسان من السنة الله إن أمرنى أن أقول لك به، أو لكل الخلق قلت به، وإن أمرنى أن



أقول لك ولكل ما خلق بك، قلت بك، وإن أمرني أن أقول لك ولكل ما خلق بك، قلت، بك، مالي وللأنس إنى رأيت ربي فى قلوب الأنس، يقول لها ما شاء، إنى رأيت ربي فى عيون الملائكة يقول لها هو ما يشاء فكيف أقول يا؟

وفى موضع آخر تناول النفرى الحرف متسائلاً: ما وسط الحرف، وما أعلى الحرف، وما كل الحرف؟ قال الله ﷻ أعلى الحرف اسمى، وأوسط الحرف عريمتى، والحرف كله لماتى وألستى فإلك يستجيب للاسم لأنه بابه، والجنى يستجيب للعزيمة لأنها بابه، والأنس يستجيب لجميع الحروف لأنه بابه

ويورد النفرى حديثاً من الحرف أثناء تناوله لمصطلح الحجاب، فيقول "الحرف حجاب، والحجاب حرف"<sup>(١٥)</sup> "مما يدل على اعتقاده بأن الحرف له معنى باطنى، وأن الحرف له سر غير ما يكشف عنه المظهر. فهو يريد أن يبحث عن رمزية الحرف ومرموزه، ويريد أن ينفض إلى ما وراء الحرف، وإلى ما وراء الرمز، ليكشف عن الأسرار المخفية خلف الحروف

ويشرح عفيف السدير التلمسانى مواقف النفرى فى الحروف، ويرى أن

الحرف عنده يعنى الخلق، فمن كان مقامه فى عالم الخلق، سرت الحروف فيه حتى تستولى عليه وإذا نطق الناطق بالحرف صبغ الحرف بمبلغ فهمه. أى يختلف فهم الحرف بمقدار علم الإنسان، فإذا كان يقف عند حدود العلم الحسى فيقف بالحرف عند حدود العالم المادى، أما إذا كان يهدف بفهمه إلى الكشف والوصول، ساعده الحرف بما به من سر من أسرار على إدراك هذا الأمر

وأحياناً يطابق النفرى بين معنى الحرف ومعنى الإنسان، فيقول: "الحرف اليسرى فى الحروف إلى الجنة، والحرف السوء يسرى فى الحروف إلى النار، ويشرح التلمسانى هذا بأن الإنسان الحسن فيما يرى النفرى - إنم يدل الناس إلى الجنة، والإنسان السوء إنما يدل الناس إلى النار"<sup>(١٦)</sup>.

أما "أبو حامد العزائى" لت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) فكانت له آراء كثيرة فى الحروف، رصدتها فى رسائل عديدة ضاعت كلها، منها "أسرار حروف الكلمات"، و"جملة الأسماء"، و"خواص الخواص"، و"رسالة فى الأحرف"، و"شرح نخبة الأسماء" و"فواتح السور"، و"المبادئ والغايات فى أسرار الحروف"<sup>(١٧)</sup>

والحروف عنده لا تشير إلى معرفة محددة، لأن ما تحمله من دلالات ورموز تكشف عن معرفة باطنية

كما يعد كتاب "شمس المعارف الكبرى" لصاحبه أبو العباس أحمد بن على البونى (ت ٦٢٨هـ / ١٢٢٨م) من أهم الكتابات الصوفية فى علم الحروف، فى حين يرفض لويس ماسينيون اعتباره كتاباً فى التصوف، ويضعه ضمن كتب السحر والتنجيم<sup>(١٨)</sup>

والحقيقة أن البونى قد جمع فى كتابه هذا بين الحروف ومقدرتها السحرية، والكتاب يحوى إلى جانب علم الحروف على فصول عديدة فى علم الفلك والكيمياء ومعرفة الطالع، إلا أن الجزء الأكبر من الكتاب يهتم بشكل كبير ومحورى بكيفية استخدام القوة الخفية والأسماء لمعرفة الأحداث المستقبلية، وعندما ينطق الإنسان بالكلمات السحرية، فإن هذه الكلمات تمنحه سلطاناً على الكلمة الكونية التى تشكل الظواهر وتسيطر عليها، وسعى للاستفادة من هذه الأسرار فيما يختص بالحياة المعاشة" فاسم الله الأعظم يجاب به عند الاضطراب".

وقد بقى للغزالي كتاب واحد غير فيه عن توجهه نحو الحروف وهو "المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى" عرض فيه لأسماء الله الحسنى على الصورة المعتادة مع ضبط النفس عن الخوض فى الأسرار وخلص فى الفر الثالث منه إلى أن أسماء الله الحسنى تريد على تسعة وتسعين توقيفاً.

وللغزالي نص آخر، وهو جزء من الباب الثالث من كتاب "المعارف العقلية والباب الحكمة الإلهية، قد عرض فيه للقول بالحروف. وتطرق إلى الصوت والحرف. ولا تعتبر محاولاته تلك ذات قيمة تذكر فى عالم الحروف عند الصوفية. وربما يرجع ذلك وهى المقام الأول إلى أن أهم مؤلفاته التى تناول فيها موضوع الحروف قد فقدت، مما أفقدنا معرفة كاملة لمدى إسهامه فى هذا المجال.

ثم تدخل معالجة الحروف بعد الغزالي إلى عالم التصوف من جديد وتبرز بصورة واضحة عندهم، بل تعتبر من مميزات المعرفة الصوفية، ولازمة من لوازم أبحاثهم وتبرز بصورة واضحة على يد "معى الدين بن عربى"، وخاصة فى كتابه "الفتوحات المكية" من الباب الثانى إلى الباب السابع



ومن هنا اعتبره البعض خارجاً عن نطاق الصوفية والمتصوفة، لأن الصوفي لا يسعى من وراء علمه وعمله إلى اكتساب شيء في الحياة، بل هو راقد فيها، ولكن البوني يسعى من معرفة أسرار الحروف إلى تحقيق الرغبات

ويتناول البوني شرح "بسم الله الرحمن الرحيم" وهي من تسعة عشر حرفاً، منها عشرة غير مكررة هي الاسم الأعظم، وصار علم الحروف بهذه حرفة لتسخير الطبيعة بقطع النظر عن كون مستخدميها براً أو فاجراً. ويعتبر الحروف أمة من الأمم ولكل حرف منها سرها الخاص في معرض تناوله لحرف الميم يقول: "إن عوالم هذا الحرف هي التي تجمد الثلج وتلقبه في الشمس لئلا يحرق حرها الناس"<sup>(١)</sup>.

ويرجع البوني علمه إلى الإمام "علي بن أبي طالب" - كرم الله وجهه - وأن علمه في النوم - كيف يكون سر (الألف)، والاسم الأعظم، ودورة الأقطاب والخلفاء. ولكن المهم الذي تطرق إليه هو أنه ذكر أن الحروف هي (٣٢) حرفاً، منها (٢٨) حرفاً عربياً مبنياً، وأربعة مدغمة وأهية اللفظ وهي (ب، ج، ز، ك) رواها عن جعفر الصادق (ت ١٦٨) وذكر أنها هي الأسماء

التي تعلمها آدم في بدء الخليقة

وتتلمذ عبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩هـ / ١٢٧٠م) على مؤلفات البوني وغيرها، وكان له إسهامه الخاص في علم الحروف، وترك عدة مؤلفات تدور حول فكرة الحروف وقد اشتغل بعلم الحروف وعلم الأسماء وعلم السيمياء. ومن أهم مؤلفاته في هذا المجال.

- دعوة حرف القاف، وهو دعاء بأسماء الله التي تبدأ بحرف القاف، أوله "بسم الله القادر القاهر القوى القاسم".  
- كتاب الدرج، وهو كتاب صنقه ابن سبعين في الحروف والأسماء وارتباطها بالأفلاك.

- الدرة المصينة والخفية الشحية، بالإضافة إلى رسالة هي "أسرار الكواكب والدرج، والبروج وخواص، وله رسالة في علم الحروف، وشرح كتاب إدريس، وهو شرح وضعه ابن سبعين على كتاب إدريس في علم الحروف.

وإن سبعين، كغيره ومن علماء الحروف والأسماء، يرى أن للحروف والأسماء أسراراً خاصة يعرفها أربابها ولا يفرطون فيها. وهو يقول عن ذلك ما نص "أعلم أن الحروف خزائن الله، وفيها

أسرارها وأسماءه وعلمه وأوامره وصفاته وقدرته ومراده فإذا اطلعت على شيء منها فأنت من خزنة الله، فلا تخبر أحداً بما فيها من المستودعات فمن هتك الأستار عذب بالنار<sup>(٢)</sup>

وكان لصدر الدين القونوي [١] كتابات في الحروف، كـمفتاح الفيب، وتفسير الفاتحة، وكتب عبد الله اليافعي [٢] ١٢٦٦هـ/١٢٦٦م "الدرر النظيم في خواص الأسماء الحسنى" وظهر على الهمداني [٣] ٧٨٦هـ/١٣٨٤م الذي ألف كتاب "أسرار النقطة، وشرح أسماء الله الحسنى.

وفي القرن التاسع الهجري ظهر عبيد الرحمن البسطامي [٤] ٨٥٨هـ/١٤٥٤م وجعل من علامات ظهور المهدي انتشار علم الحرف، وكان له مفتاح الحجر الجامع. يضاف إلى هؤلاء الصوفية السابقين من صوفية الشيعة الذين اندرجوا تحت طائفة خاصة بهم اجتمعت حول فكرة الحروف وأسرارها، وهي فرقة "الحروفية" التي كان لها إسهامات بارزة في هذا المجال وهو ما نشير إليه بإيجاز.

### فرقة الحروفية:

تنسب فرقة الحروفية إلى مؤسسها "فصل الله بن عبد الرحمن الحسيني" الذي

ولد في (ستراياد) ٢٤٠١هـ - ١٢٣٩م من أسرة صوفية وقد ترك فضل الله ثلاثة كتب رئيسية مقدسة عند الحروفيين. ولم تحت فرقة الحروفية بموت مؤسسها [٥] ٨٠٠هـ. وإنما بقيت في قلوب أتباعه الكثيرين المنتشرين في العالم الإسلامي، وكان منهم تسعة خلفاء على عدد الأخلال. وسميت هذه الفرقة باسم الحروفية لاعتمادها الرائد بالحروف وأسرارها على طريقة الأوفياق والطلاسم والزابرجة واستنطاق الحروف والتجيم<sup>(٦)</sup>

وتقوم دعوى الحروفيين على أن الأصل في العبادة هو اللفظ، وبه يمكن للإنسان أن يتواصل بالله والمعرفة هي أيضاً معرفة بالألفاظ، لأنها مظهر للموجودات، واللفظ مقدم على المعنى، ولا يمكن تصور معنى دون لفظ. فهم يرون أن التفسير عن المعاني والحروف وأصواتها يكمل في الحروف العربية وعددها (٢٨) حرفاً، والحروف الفارسية وعددها (٣٢) حرفاً

ويرى الحرفيون أن التعبير عن المعاني بالحروف وأصواتها ينصب في طريقين وقالبين أولهما: القلب العربي الذي نزل به كلام الله، ويتضمن ثمانية وعشرين حرفاً والثاني: القلب الفارسي، الذي



يتضمن اثنين وثلاثين حرفاً، ويجمع الحروف كلها منذ أيام آدم<sup>(٢٢)</sup>.

والتواصل بين العربية والفارسية قائم في الحرف العربي التاسع والعشرين (لام ألف) وكلا من اللغة العربية والفارسية لغة مقدسة عنده استناداً إلى الحديث "لسان أهل الحنة عري وفارسي ودری".

وطموح الحروفية هو ولاية" على بن أبي طالب" وقد انطلق "فضل الله الحروفي" من قول "على بن أبي طالب" جميع أسرار الله في الكتب السماوية، وجميع ما في الكتب السماوية في القرآن العظيم، وجميع ما في القرآن العظيم في بسم الله، وجميع ما في بسم الله في (باء) بسم الله في (النقطة) التي تحت (الباء) وأنا النقطة تحت الباء<sup>(٢٣)</sup>

فاطلق على "على" لقب "صاحب النقطة"، التي تجمع مادة الحروف كلها من الألف إلى الياء، كما تبنى الحرفيون قول على بن أبي طالب "العلم نقطة كثرها الجاهلون".

رابعاً: صلة علم الحروف بالجفر والسيمياء والجمال؛

ما لدى الشيعة منذ عهد متقدم جداً

اعتقاد بأن أحفاد على بن أبي طالب قد توارثوا سنناً باطنة؛ وهي طائفة من العلوم الدينية والسياسية الخفية تحيط بجميع الأشياء، حتى الميعاد، ونسب إلى الإمام على -كرم الله وجهه- كتاباً يتضمن المعاني الباطنية للقرآن، وهو كتاب الجفر، وأحياناً يتسبب الكتاب إلى الإمام جعفر الصادق، الإمام السادس (ت ١٦٨ هـ) ويقال إنه كتبه على جلد جفر. والحفر ما بلغت أربعة أشهر من أولاد المعز وفضلت عن أمها - وفيه كل ما يحتاجون إلى علمهم، وما يكون إلى يوم القيامة<sup>(٢٤)</sup>.

ونشأ بمرور الزمن اعتقاد بأن المعاني في علم الجفر يرمز إليها بحروف مستقلة، ومن ثم أصبح علم الجفر يدل على الحروف، وهو طريقة للتعبير بجعل الحروف الأبجدية مرتبطة بالترقيم والعدد.

ويقرر ابن خلدون (ت ٧٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) فصلاً خاصاً في كتابه المقدمة "لعلم أسرار الحروف"<sup>(٢٥)</sup>، ويربط بينه وبين المسمى بالسيمياء، ويرجع هذا العلم إلى أنه علم حادث في الملة، ظهر عند الغلاة من المتصوفة. وأن علم أسرار الحروف من تفاريع علم السيمياء.

ثم اختلف المتصوفة في سر التصرف



للحروف الهجائية، وللأسماء الحسنى، وحساب الجمل، ودلالة القيمة العددية لأسماء يود المرء أن يحتفظ بها سرّاً، وتبديل حروف في كلمة واحدة لتكوين كلمة أخرى، أو التوفيق بين الحروف التي تؤلف إسماً من أسماء الله الحسنى، أو إبدال حرف في كلمة بحرف آخر من أجل إحقاق الاسم الحقيقي.

وقد كان لهذه التصورات في القيمة العددية للحروف شأن كبير في التصوف الإسلامي، لم يحظ فيه الحروف التي تتألف منها أسماء الله الحسنى بتوقير خاص، بل حظيت أيضاً الحروف السبعة التي تخلو منها سورة الفاتحة بشأن خاص.

ويشير "آدم متز" إلى أن نظرية الحروف الإسلامية قد استفادت من مصادر فلسفية ودينية سابقة، من فلسفية أفلاطونية، وأصول قبلانية -نسبة إلى علم القبالة، أي التصوف اليهودية، بالإضافة إلى عناصر شيعية تبحت عن المهدى المنتظر خروجه آخر الزمان<sup>(٣٦)</sup>.

ويرتبط علم تعريف الحروف بالسيمياء، هي كلمة مشتقة من اللغة اليونانية Semeion ومن الملاحظ أن وزن كلمة (سيمياء) هو نفسه وزن كلمة

الذي في الحروف، حيث أن ترتيب طبائع الحروف عند المغاربة غير ترتيب المشاركة، ومنهم الغزالي. كما أن الجمل عندهم يخالف في ستة أحرف فإن الصاد عندهم يستين. والصاد يتسمين إلى آخره، أما عن سر تصرف الحروف، فمنهم من جعل الحروف مقسمة حسب الطبائع الأربعة، واختص كل طابع بمجموعة حروف، فهناك حروف نادية، وحروف هوائية، وحروف ترابية، وحروف مائية. لكل عنصر من هذه العناصر سبعة حروف ومنهم من جعل سر التصرف في الحروف للنسبة العددية. وأن سر الحروف لا يتوصل إليه بالقياس العقلي، وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي.

وقد ظهر علم الجفر عند بعض الصوفية الفاضلين بالحروف، ونحدد منهم أربعة وهم "أبو العباس البونى"، ومحي الدين بن عيسى، وابن طلحة العدوى الراجعى (ت ٦٥٢ هـ / ١٢٥٤م)، وعبد الرحمن البسطامى (ت ٨٥٨ هـ / ١٤٥٤م) ولهم مؤلفات خاصة بعلم الجفر.

وقد أضيفت في هذه الكتابات عناصر غير متحانسة من صور التفكير الباطنى، ويجد المرء الحصائص السحرية



(كيميااء) وهذا التقارب فى الوزن يصاحبه أيضاً تقارب فى المعنى، حيث أن كلمة "سيميااء"، تعنى أنها علم تحولات الكلمة، تماماً مثل "الكيميااء"، الذى هو علم تحولات المادة. وكان لهذا العلم السيميااء . مكانة خاصة عند التيارات الصوفية الباحثة فى أسرار الحروف

ومن الصوفية الذين استخدموا علم السيميااء، عبد الحق بن سبعين فى رسالته النورية فى مجال حديثه عن الذكر، حيث رأى أن "الذكر ينفع فى سيع خواص من السيميااء، ويفسر تسع خواص من السحر"<sup>(٣٧)</sup>. ولكن لم يذكر لنا الخواص الخاصة بعلم السيميااء. أحدهما مرفوض، والآخر مقبول، أما المرفوض فهو السيميااء باعتبارها ضرباً من السحر، وغايته إحداث أمثلة وخیالات لا وجود لها فى حقيقة الحس. والنوع الثانى من السيميااء وهو المقبول، وهو المعبر عن حقيقة الخلق وحقيقة الكون، بالإضافة إلى معرفة الله وأسمائه وملائكته .

ويرى ابن الخطيب أن أسماء الله لها صور روحانية هى الملائكة، وهى فى ذات الوقت أرواح الأفلاك والكواكب، وهى وسائط الله فى كل أمر وخلق مما يقع

فى العالم، وأصولها هى الحروف، وهى سارية فى الوجود العلوى والسفلى. وأن الأسرار الحروفية قد ظهرت بصور متعددة، مختلفة باختلاف أطوار الخلق والإبداع، وأول ما خلق الله العقل، ومنه نشأت الكثرة، وإليه ترجع الأشياء فى توحيد. ويقابل العقل حرف، هو سر (الألف) المناسب له بالوحدة، التى نشأ فيها العدد، وهو فيها بالقوة.

ولذا يقول ابن الخطيب إن الألف " حقيقة جميع الحروف، كما أن العقل حقيقة جميع الموجودات، ثم سرت حقائقها من حقيقة العقل وانبثت فيها بتدبير بديع ~~من حروف~~ وارتباط غريب، شهدت بذلك موافقة أعداد المنازل التى تجرى فيها السيرات والكواكب "عدد الحروف"<sup>(٣٨)</sup>

أما حساب الحمل، فهى طريقة لتدوين التواريخ برمز من حروف تدل على أعداد، وتقوم هذه الطريقة بأن تجمع فى كلمة (مناسبة ذات دلالة)، أو فى عبارة قصيرة جملة من حروف، إذا أضيفت مرادفاتها العددية دلت على حادث وقع فى الماضى أو سيقع فى المستقبل.

وسنرى أن الصوفية من القائلين بالحروف يربطون بين الحروف والأعداد

اهتماماتهم.

وقد أخذ علم التأويل الباطني، أو التأويل الرمزي في الظهور بعد أن غذاها ما في القرآن من سور تبدأ ببعض الحروف المقطعة. واختلف المفسرون في حقيقتها ووظيفتها، وذهبوا إلى تأويلها وفقاً لاتجاهاتهم ومواقفهم الفكرية والسياسية فما نراه من تفسير للحروف عند أهل السنة.. وهو بالتأكيد غير ما نراه عند الشيعة، وما نراه عند الشيعة هو ما نراه عند الصوفية.

وما عند الصوفية، فقد بلغ التأويل الرمزي للحروف مداه، وتعمقوا فيه باتجاه ربط الحرف بعلم الغيب، وتحمله دلالات خاصة وأسرار إلهية. وهذا ما دفع بالحلاج إلى القول "علم كل شيء في القرآن، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في (لام ألف)، وعلم لام ألف في (الألف) وعلم الألف في (النقطة) وعلم النقطة في المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية في الأزل.

وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب الهو (الله). وعلم غيب الهو ليس كمثله شيء ولا يعلمه

التي تقابلها في الترتيب الأبجدي أو الهجائي للتبني بحوادث مستقع في المستقبل<sup>(٣٧)</sup>، ويدعون أن هذه المعرفة هي من أسرار وثمرات الطريق الصوفي، وهي ثمرة الكشف عن أسرار لا يعلمها إلا هم فقط. وهم خاصة الخاصة من المتصوفة.

وجمع القيم العددية بجميع الحروف التي تكون كلمة، هو الأساس في التنبوء، الذي يعرف باسم حساب الجمل أو بحساب القيم. وبه يمكن التنبوء عن سوف يكتب له النصر، ومن سوف تكتب له الهزيمة إذا اشتبك حكامان في حرب، ومتى ستقع هذه الحرب بجانب معرفة نتائجها

#### خامساً: الحروف والتأويل:

إن تطور علم الحروف في الإسلام كان موازياً لتطور علم التأويل القرآني. فقد أثارت مسألة وجود حروف مقطعة في أوائل السور القرآنية تساؤلات حول حقيقتها ووظيفتها. وكان الشيعة أول من أهتم بهذا الأمر، وقدموا تأويلاً رمزياً للحروف. وتتفق الكثير من مصادر التراث على دور الإمام جعفر الصادق في تأسيس هذا العلم. ثم أخذ حيزاً كبيراً على يد المتصوفة. وشغل جانباً عظيماً من



لآياته البالغ عددها ٦٢٣٦ آية، لأنه يحمل في داخله، وفي داخل حروف أسرار. وكان تأويل هذا الحروف هو مفتاح الصوفية تكشف الأسرار الإلهية

ولم يكتف الصوفية بالبحث عن دلالة هذه الحروف، بل سعوا إلى الربط بين الأسماء الإلهية وعددها، وحروف اللغة من ناحية، ومراتب الوجود من ناحية أخرى، حتى أصبحنا ليس فقط بإزاء مجموعة أبجدية، بل بإزاء أمة من الحروف بناسها وأنبيائها. حيث ترمز بعض الحروف إلى الذات الإلهية خاصة حرف (الألف) بينما يرمز حرف (اللام) للإنسان<sup>(٣٣)</sup>. كما يبدو ذلك واضحاً عند ابن عربي، وإلى نفس المعنى يذهب عبد الكريم الجيلي عندما ما يحلل ألفاظ كلمة الجلالة (الله) فيرى أن (الألف) الأولى من (الله) عبارة عن "الأممية" التي هلك بها الكثرة، فلم يبق لها وجود بوجه من الوجود وهذا معنى قول الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨).

والحرف الثاني (اللام) عبارة عن

ويذكر أبو عبد الرحمن السلمي (٤١٢هـ) أن أبا الحسين بن الحلاج قد تكلم عن أسماء الله الحسنى. فقال "أسماء الله تعالى من حيث الإدراك أسم، ومن حيث الحق حقيقة"<sup>(٣٤)</sup>.

ويؤكد ابن عربي على هذا المعنى الباطني الحقيقي للحروف، أن لكل حرف معنى طاهر، ومعنى باطن والمعنى الباطن يجهله أهل الظاهر، ويختص به خاصة الصوفية، لا يكمل لعبد أسرار الإيمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف، ويقصد بها الحروف الواردة في القرآن الكريم في أوائل السور مثل "ألهم" ويكشف ابن عربي عن بعض هذه الأسرار، فيرى أن (الألف) من (ألهم) إشارة إلى التوحيد، و(الميم) للملك الذي لا يهلك. و(اللام) بينهما واسطة ورابطة<sup>(٣٥)</sup>.

وإذا كان القرآن وهو كلمة الله قد نزل إلى البشر وحياً، فإنه يحمل رسالة يقدر الإنسان على فهمها واستيعابها، ووظيفة القرآن ليست محصورة ومحددة في قراءة ظاهرة

الجلال الإلهي، ولهذا كان اللام ملاصقاً للألف، لأن الحلال أعلى تجليات الذات الإلهية والحرف الثالث ( اللام) الثانية عبارة عن الجمال المطلق الساري في مظهر الحق سبحانه وتعالى. والحرف الرابع هو (الألف) الساقطة في الكتابة، ولكنه ثابت في النطق، وهو ألف الكمال المستوعب الذي لا نهاية ولا غاية له. والحرف الخامس ( الهاء) يشير عند الجيلي إلى هويته الحق، واستدارة رأس الهاء إشارة إلى دوران رضى الوجود الحق والحق على الإنسان<sup>(٢١)</sup>.

ولكن الصوفية وقد أدركوا خطورة التأويل وحساسيته، ومنعوا أن يكون هذا التأويل مباحاً لأي شخص، بل هو موقوف على الخواص وكبار الأولياء. ولذا يحدد ابن الخطيب طريق الصوفية قائلاً: إن الطرق السلوكية، هي تجريد النفس وتصفيتها متعددة، وأن طريقة

الصوفية هي "تهذيب الأخلاق وتزكية النفس.. والسلوك بأمرار الحروف وإعانتها على التجريد"<sup>(٢٢)</sup>.

وهكذا وضع الصوفية تحت مسألة الحروف الإطار العام لمذهبهم الكشفي الذي يقوم على المعرفة الخاصة الصوفية غير المتاحة لكل البشر، والتي فيها يصل الإنسان إلى معرفة الأسرار الكونية، بل الإمرار الإلهية ذاتها. وقد جمعوا هي هذه المسألة بين رواقد عدة بعضها فلسفية وبعضها دينية قديمة، وحاولوا أن يجمعوا هذه العناصر المعرفية معاً وأن يقرأوا من خلالها: آيات القرآن الكريم وكانت قراءتهم وفقاً على كتب الله، بل قراءة تعدت إلى معرفة وقراءة كتاب الكون. فالعدد يمثل الروح، والعالم يمثل الجسد. والحرف هو الذي يحدد للعدد المعنى الخارجي لكل كائن. فكل الحرف هو الجسد الذي يعبر عن العدد، أو هو العالم متجسداً في مادة أو في حرف

أ.د/ منى أبو زيد



- (١) بيبير نوري: علم الحروف في الإسلام، ترجمة دليط الطوحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، سنة ٢٠٠٦م، ص٢٢.
- (٢) المرجع السابق، ص٥٩.
- (٣) دائره المعارف للسنائي، دار المعرفة، بيروت، سنة ١٨٧٦م، مج٧، ص١.
- (٤) دائرة المعارف الإسلامية. النسخة العربية. كتاب الشعب. القاهرة، ١٩٧٦م، مج١٤، مادة حروف، ص٩٣.
- (٥) معين الدين بن عربي معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق يسام عبد الوهاب لجاني، نشر دار الإمام مسلم، بيروت سنة ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ص٦٨.
- (٦) عبد الصادر كجرجاني التعريفات، صبطه وفهرسه محمد بن عبد الكريم الفاصي، نشر دار الكتب المصرية القاهرة، ودار لكتاب اللبناني، بيروت، ط١، سنة ١٤١١هـ / سنة ١٩٩١م، ص٩٩.
- (٧) عبد الرزاق بكاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، أو معجم المصطلحات وإشارات «صوفية» معسدة دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة ١٩٩٥، ج١، ص٤٠١.
- (٨) عبد الكريم انجلي: شرح مشكلات المتوحات الملكية لأبي عربي، دراسة وتحقيق الدكتور يوسف زيدان، دار معاد الصباح، القاهرة، الكويت، ص١١، سنة ١٩٩٢م، ج١، ص٨١.
- (٩) الترمذي (الحكيم) حتم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، النسخة الكاثوليكية، بيروت.
- (١٠) نشرت هذه الرسالة في كتاب محمد كمال جعفر «سعي من عبد الله لتستريح»، القاهرة، سنة ١٩٧٤م، ص ٣٧٥، ٣٦.
- (١١) أحبار الحلاج، تحقيق لويس ماسينيون ويول كراوس، باريس، سنة ١٩٣٦م، ص٩٥.
- (١٢) الحلاج. الطواسين، تحقيق لويس ماسينيون، باريس، سنة ١٩١٣م، ص١٤.
- (١٣) المصدر السابق، ص٥٣.
- (١٤) لصري. كتاب المواضع والمصاطب، تحقيق رشيد رضا، دار الكتب المصرية، سنة ١٩٢٤م، وايضاً د حسن طلب: المقدس والجهنم، ص١٢٨.
- (١٥) لصري. كتاب موقف ابواقف، تحقيق بوب اليسوعي، ضمن كتاب «تصوص صوفيه غير منشور» دار لطريق، بيروت، ط٢، (د.خ)، ص٢١٢.
- (١٦) عميد الدين التلمساني شرح مواقف لصري دراسة وتحقيق د. جمال مروقي، تصدير د عاصف لعراقي مركز المحروسة، القاهرة، ط١، سنة ١٩٩٧م، ص١.
- (١٧) جمال صليبا، وكمال عبيد، مقدمة كتاب «سعد من السلال للعرائي دمشق، سنة ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.
- (١٨) بيبير نوري، علم الحروف في الإسلام، ص٦٢.
- (١٩) د. مصطفى كامل الشيبى الفكر الشيعي والدرعات الصوفية، ص١٩٦.
- (٢٠) أبو الوفا النعماني الاقبالي: ابن سبعين وطلبته، دار الكتاب النبائي، بيروت، سنة ١٩٣٧م، ص٤٣٦.
- (٢١) محمود عبد الرؤوف القاسم. الكشف عن حقيقة الصوفية، المكتبة الإسلامية عمان الأردن ط٢ سنة ١٤١٣هـ ص٢٦١.
- (٢٢) د. مصطفى كامل الشيبى. الفكر الشيعي والدرعات الصوفية. ص٢١٢.
- (٢٣) د. مصطفى كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع ج٢ دار الأندلس ط٢ بيروت ١٩٨٢، ص ١٩٥.

- (٢٤) د مصطفى كامل السبيعي، «صلة بين التصوف والتشيع ج ٢ دار الاندلس ط ٢ بيروت ١٩٨٢، ص ١٩٥
- (٢٥) ابن خلدون، مقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتب الليباني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩، «كتاب السندس»، لمصلح الناصح والعشرون ص ٩٢٦ و يضاً شعاع السائل لتهديب المسائل، تحقيق محمد بن تاييب الطنجي، «ستابول ١٩٥٣ ص ٦٢
- (٢٦) دائرة المعارف الإسلامية، مجمع ١٢ مادة (جهر) التقيق بقلم دم متر، ص ١٦٦
- (٢٧) د أبو الوفاء العنيمي التباراني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٤٣٢
- (٢٨) ناصر الدين بن الحطاب روضة التعريف بالحب الشريف، «تقديم وعنى محمد (لكنسي، دار لتأهه اندر البيضا، (وت) ج ٢ ص ٣٢٥
- (٢٩) دائرة المعارف الإسلامية، السخفة العربية، مع ١٤ ث ٢٦٤ مادة " حساب لجمال.
- (٣٠) أحيار الحلاج ث ٩٥، ٩٦
- (٣١) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور شريفة، جماعة الأهر للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة الحامى مصر ١٩٥٢ ص ٨
- (٣٢) د. حسن الشراوى ألقاص الصوفية ومعانيها، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية سنة ١٣٩٥ / ١٩٧٥ ص ١٣٩
- (٣٣) د ناصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة فى تأويل القرآن بفكر محيى الدين ابن عربى دار الشؤون، دار الوحدة، بيروت ط ١ ١٩٨٣ ص ٣٢٥
- (٣٤) د يوسف رندى عبد لكريم، المحيى فيلمصوف الصوفية سلسلة «لام العرب رقم ٢٢» بيت لمصوفه العامه للكتاب، القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٤٧، ٢٤٨
- (٣٥) لسان الدين بن الحطاب روضة التعريف بالحب الشريف ج ٢ ص ٥٨١

### مقالات وكتب للاستزادة:

١. ابن سبعين (عبد الحق) رسائل ابن سبعين، تحقيق د. عبد الرحمن بسوى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٥م
٢. ابن عربى (محيى الدين) فصوص الحكم والتعليقات عليه د. أبو العلا عيسى، دار الفكر العربي، بيروت، سنة ١٩٤٦م.
٣. ابن عربى (محيى الدين) المتوحات الحكية ط دار الفكر، بيروت، سنة ١٩٩٤م.
٤. الحكيم (د. محمد) المعجم الصوفى (الحكمة فى حدود الكلمة) دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
٥. السلمي لأبو عبد الرحمن طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريفة، مكتبة الخامى، القاهرة، ط ٢ سنة ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦
٦. لشعرانى (الامام عبد الوهاب) لبيواقيت والجواهر، جزأى، مطبعة المشهد الحسى القاهرة سنة ١٩٣٦م
٧. القشبرى (الامام أبو القاسم عبد الحكيم) الرساله القشبرى تحقيق معروى روى وعنى، دار الهيل مطب ط ٣ سنة ١٤٠١ هـ ١٩٨٨م
٨. المشبرى «طائف لاشارات تحقيق إبراهيم بسوى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢م.



٩. القورى ( أبو المعالى صدر الدين) إعجاز الميان فى تاويل القرآن دراسة وتحقيق عبد الصادق أحمد عطا، دار الكتب  
الحديثة، القاهرة سنة ١٩٦٩
١٠. عاصى (د حن) التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا المؤسسة انعامية لدراسات والمشر، بيروت ط  
( سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٣ م.
١١. القشيري ( سهل) تفسير القرآن العظيم، دار الكتب الحربية مصر ١٢٢٩ هـ
١٢. عبد الغفار (د السيد حمد) ظاهرة التاويل وصلتها بالغة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (د.ت).
١٣. مقانة زهيره لیسمله عبد عرهاء الصوفية بقلم عثمان بحوى ومقالة " التنازل لموهى لمعجب بن الإنسان والله فى  
الكلمة الإلهية - بقلم جوزيف سوء برالف ضمن كتاب " دراسات فلسفية مهددة إلى عثمان أمين " إشراف د إبراهيم  
بيومى مدهكور،



## الحرية

### تمهيد:

يختلف موقف الصوفية من الحرية عن أغلب الاتجاهات الباحثة في الفعل الانساني فقد أخذت عندهم موقفاً أكثر دلالة في بعدها الميتافيزيقي وظهرت معلماً من معالم الهداية في السلوك الصوفي، وأصبحت لها مكانة مهمة في نسقهم الأخلاقي والتربوي، وهي تُعد عند البعض نهاية الطريق الصوفي، أو كما قال الجنيد (ت ٢٩٨هـ / ٩١٠م) "لأن آخر مقام العارف الحرية".

فالحرية عندهم لا تقف عند حدود الاختيار الحريين فعلين، ولكنها حرية ذات مفهوم خاص، تعني تحرر النفس من الشهوات، ومن التعلق بالدنيا وملذاتها والحرية عندهم كذلك معنى لا يتفصل عن العبودية، فهي لا تفهم إلا من خلال فهم العلاقة بين الله وعبد، فهي علاقة تحدد الصلة الجوهرية بين السيد والعبد، بين الله والإنسان. أو كما قال

ابن عربي: "إن الحرية هي العبودية المطلقة".

ومن هنا كان للحرية عند الصوفية مفهومها الخاص، كما أن لها ارتباطاً بالعديد من الأفكار التي صرحوا بها ولا تكون مبالغين إذا قلنا إن فهم معنى الحرية يرتبط بفهم الكثير من أفكارهم الخاصة: فالحرية ححر زاوية في نسقهم الفكري والأخلاقي.

### أولاً: مفهوم الحرية لدى الصوفية:

الحرية ضد العبودية، ولفظ "حر" قد عُرف قديماً في الجاهلية، ليس على كونه ضد العبودية، بل على أنه مصطلح أخلاقي أيضاً، يدل على أولئك النبلاء في أخلاقهم وسلوكهم.

والمفهوم اللفوي لمعنى الحرية يرجع هي أغلبه إلى معنى الخلاص من القيود، والانعقاد بتعطيمها. يقول الراغب الأصفهاني: "حررت القوم إذا أطلقتهم، وأعتقتهم من أسر الحبس، والتحرر جعل



الريسوم والآثار، لأنهم أحاطهم فسي

تجلى نور الأنوار.

ويقال كذلك أنت حر مما أنت عنه

آيس، أي مستغن، وعبد لما أنت له طامع؛

لأن ما أنت له طامع أخذ بقلبك، فأنت له

تطلب أحلك. وما أنت عنه آيس، أنت عنه

معرض بقلبك، فليس له شيء من

وحدوك، ويتجلى هذا المعنى في قول

الشاعر:

العبد حر ما قنع

والحر عبد ما طمع

ويتبين من هذا المفهوم الاصطلاحي

لمعنى الحرية لدى الصوفية الارتباط الوثيق

بين الحرية والعبودية. فهم دائماً

يستخدمون مصطلح "العبد" للدلالة على

الإنسان المنترم بالحق وبالطريق الصوفي

في مقابل مصطلح السيد للدلالة على الله

تعالى.

## ثانياً: الحرية والعبودية:

يحمل مصطلح الحرية عند الصوفية .

في طياته - معنى العبودية لله؛ فالحرية هي

في كمال العبودية، وهي في التحرر عن

كل ما سوى الله

وقد أنشأ الصوفية الأوائل مصطلح

الحرية رغبة في إخلاص العبادة، وإظهاراً

فالمعنى السائد للحرية بين العرب هو

ما يقابل الرق والعبودية. فالحر نقيض

العبد والحرية نقيضة الأمة. والجمع أحرار

وحرائر. وحرره أي اعتقه و"تحرير الولد"

أن يفرده لطاعة الله عز وجل -

وخدمة المسجد. كما جاء ذكره في

القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِي

نْدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي

﴾ (آل عمران: ٣٥) ومعناه اجعله خادماً لك

في معبدك<sup>(٢)</sup>.

هذا عن المعنى اللغوي، أما المعنى

الاصطلاحي فقد بناء الصوفية على

التحرر من شهوات النفس، والتحرر عن

كل ما سوى الله؛ فهو تحرر من عبودية

الدنيا، وعبودية النفس، وعبودية الشيطان

وهي "الخروج عن رق الكائنات، وقطع

جميع العلائق والأغيار"<sup>(٣)</sup>.

والحرية عند الصوفية لها ثلاثة

مفاهيم أو مراتب:

- حرية العامة عن رق الشهوات.

- حرية الخاصة عن رق المرادات،

لما إرادتهم عن إرادة الحق

- حرية خاصة الخاصة عن رق

للدقائق التوحيد، والتبزه عن دقائق الشريك، ووجوب التحرر من الاحتياجات النفسية والبدنية والذهنية التى تستعبد الإنسان، ولهم فى هذا المعنى عبارات كثيرة، منها: ما ذكره "الحكيم الترمذى" (ت ٢٥٥هـ) "أن دنيانا مبنية على العبودية، فى حين أن العالم الآخر بُنى على الحرية"<sup>(٦٦)</sup>. وهو ما صرح به كذلك "بشر الحافى" (ت ٢٢٧هـ/ ٨٨٦م) بأن "من أراد أن يدوق طعم الحرية، ويستريح من العبودية، فليظهر السريرة بينه وبين الله تعالى". وعلى نفس الدرب يصير "أحمد بن خمرويه" (ت ٢٤٠هـ) معتبراً أن الحرية فى تمام العبودية"<sup>(٦٧)</sup>، وفى تحقيق العبودية تمام الحرية.

وسُئل الجنيّد عن الحرية فأجاب قائلاً: "إنك لن تكون على الحقيقة عبداً، وشيء مما دونه لك مسترق، وإنك لن تصل إلى صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبوديته بقية، فإن كنت له وحده عبداً كنت مما دونه حراً".

ومن أقوال الصوفية فى هذا المجال أيضاً، ما صرح به "أبو الحسن بن بنان" بأن "الحرية أن يكون السرّ القلب حراً، إلا من عبودية سيده، يصح لك بذلك

العبودية للحق، والحرية عن الخلق"<sup>(٦٨)</sup>. ويصرح "الحسين بن منصور الحلاج" (ت ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) بأن "من أراد الحرية فليصل العبودية". وقال "أبو على الدقاق" (ت ٤١٠هـ) "أنت عبد من أنت فى رقه وأسرّه. فإن كنت فى أسر نفسك فأنت عبد نفسك، وإن كنت فى أسر دنياك فأنت عبد دنياك"<sup>(٦٩)</sup>.

وعلى نفس الدرب، يسير "السراج الطوسى"، قائلاً "إن الحرية ألا يملكك شيء من المكنونات وغيرها فتكون حراً إلا كنت لله عبداً، فلا يكون العبد عبداً حقاً، ويكون لما سوى الله مسترقاً"<sup>(٧٠)</sup>.

وقد استند الصوفية فى هذا التصور إلى ما ورد عن الرسول ﷺ من دعوة التخلص من معبودات الدنيا، وأن التعلق بها على حساب عبودية الله استرقاق، فوجب على الإنسان التحرر منها. قال ﷺ: "تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم، تعس عبد الخميصة، تعس عبد الخميعة، إن أعطى رضى، وإن لم يُعط سخط".

فالحرية تعنى عند الصوفية توحيد العبادة، وعدم الخضوع لأحد سوى الله، وهى قائمة على القاعدة الأساسية التى من



أحلها بُعِثَ الرسل جميعاً، وهى أفراد الله بالعبودية. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 5)

وبهذا يتحقق الفرص الأساسى من وجود الإنسان، وهو العبادة، أو كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦).

فالصوفية تربط بين تصورهم للحرية ومفهومهم للتوحيد فى العبودية، فالصوفى حرٌ إذا توحدت عبوديته لله. فإذا كنتَ لله وحده عبداً كنتَ عما دونه حراً.

ويرتبط بكمال العبودية والحرية إسقاط التدبير، والتسرى من كل ما سوى الله، فالحرية هى الخروج عن رق الكائنات، وعن الدنيا بأكملها. أو كما يقول "إبراهيم بن أدهم": "الحر من خرج من الدنيا قل أن يخرج منها، وعلامة الحرية سقوط التمييز عن قلبه بين أمور الدنيا والآخرة، فلا يسترقه عاجل دنياه ولا أجل عقباه"<sup>(٨)</sup>.

ولأن مقام العبودية - الذى هو من أشرف المقامات - لا يتم إلا بترك التدبير لله، والصبر على اللوى، والتبرئ من

الحول والقوة، والتسليم إليه والنوفاً له والطاعة لأحكامه. فإسقاط التدبير هو مظهر عبودية الإنسان لله، ودليل على إقراره بربوبيته وتوحيده تعالى ومن هنا كان للتوحيد صلة أيضاً بالحرية عند الصوفية.

### ثالثاً: الحرية والتوحيد:

يتسم التوحيد عند الصوفية بالإقرار بكمال وحدانية ذاته تعالى، وأنه واحد لا شريك له فى الذات والصفات والأفعال. فهو الفاعل والمدير والمريد لكل شئ من الأعمال والحركات دون سواه.

وفى فهم الصوفية التوحيد بأنه انفراد الله - عز وجل - بالفعل فى الوجود، كما انفردت ذاته بالأزلية. وبالمثل فهموا الشرك بأنه إشراك فاعل حقيقى آخر غيره معه فى الوجود.

والتوحيد - عندهم - له مستويات، منها توحيد العامة، وتوحيد الخاصة، وتوحيد الصوفية، وهم خاصة الخاصة فمن اعتقد أو علم بالدليل بأنه تعالى واحد، أو غلب على قلبه رؤية الحق، حين غفل الخلق فهو موحد"<sup>(٩)</sup>

فمن حصل له التوحيد الأول فهو مؤمن، وهذا توحيد العوام، ومن حصل له

الثاني فهو عالم، وهذا توحيد الخاصة أي العلماء، ومن حصل له التوحيد الثالث فهو من الصوفية، وهو أعلى درجات التوحيد.

والتوحيد كما فسرهُ ابن القيم الحوزية (ت ٧٥١هـ) هو أن يشهد انفراد الرب تبارك وتعالى بالخلق والحكم، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا تتحرك ذرة إلا بإذنه، وأن الخلق مقهورون تحت قبضته<sup>(١)</sup>.

وهذا ما أكدهُ أيضاً أبو طالب المكي عندما عرّف التوحيد عند أهل المعرفة بأنه اعتقادهم أنه "لا فاعل حقيقة إلا الله - عز وجل - لأن حقيقة الفاعل هو الذي لا يستعين بغيره. وعندهم أن فعلاً لا يتأتى من فاعلين، وإلا كان شركاً"<sup>(٢)</sup>.

ووصل الإيمان بتوحيد الربوبية، وإفراد الألوهية بالخلق والتدبير لكل ما في الكون من موجودات وأفعال إلى حد اعتبارهم أن كل شيء هو مجرد موضوع لأحكام القدرة الإلهية. فقد روى عن أبي عثمان المغربي (ت ٣٧٢هـ) عندما سُئل عن الخلق أنه قال: "قوالب وأشباح تحرى عليهم أحكام القدرة"<sup>(٣)</sup>.

وجعل الجنيد إطلاق المشيئة الإلهية

والإيمان بذلك أصلاً من أصول التوحيد إذ إن التوحيد عنده هو "معرفة أنك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله - عز وجل - وحده لا شريك له، فإذا فعلت ذلك فقد وجدته".

وهذه العبارة الأخيرة تدل على اعتقاد الجنيد، ومعه الصوفية في شرك من ينسب لغير الله فعلاً حقيقياً، على سبيل الخلق والإحداث هو واقع في الشرك. وجعل إفراد الله - عز وجل - بالخلق، وشمول التدبير أصلاً من أصول التوحيد تؤدي معالفته إلى الشرك. فالتوحيد ليس مجرد إسقاط كثرة الأرباب، بل إسقاط الأسباب كذلك فالوحيد هو من لم يشرك مع الله أحداً في تدبيره وحكمه وعلمه وأمره، وقضائه وخلقته، ورفقه وعطائه، وذلك لأن التوحيد هو الاعتقاد بانفراد الله - عز وجل - بالفعل وحده، حتى بالنسبة لخلق معاصي العباد.

وهذا الفهم للتوحيد يثير مسألة جوهرية في مفهوم الحرية عند الصوفية ألا وهي كيف لا تصدر عنهم المعاصي، ثم يحاسبون عليها؟ وإذا كان ما في الوجود ليس فيه إلا فاعل واحد فقط هو الله، فكيف يفسرون طريقهم العملي في



الملوك والترقى للوصول إلى الله؟

فالصوفي في أثناء سلوكه للطريق الصوفي ينتقل عبر أحوال ومقامات، يصل إليها عن طريق محاهداته، فكيف يسلك طريقاً ليس له فعل فيه، ولا ثمرة لمجهود أو اكتساب. وهل الإنسان مجبر بمقتضى القضاء والقدر، أم أن القضاء والقدر لا علاقة له بمفهومهم عن الحرية ولا صلة له بالعمل الإنساني؟

#### رابعاً: الحرية والقضاء والقدر:

قصبة الحرية وعلاقتها بالقضاء والقدر من أهم القضايا التي تناولتها الرسائل السماوية، وقد عرضها القرآن في مواضع متفرقة، كما أنها من أكثر المسائل الفكرية التي أثارت نزاعاً فكرياً عقائدياً بين المرق الإسلاميه بين اتحاء قائل بقدر يحضع له الإنسان في كل أفعاله، وبين اتحاء يرى أن الإنسان يصنع فعله، دون تقييد لحيثيه.

أما الصوفية، فقد أسسوا مفهوم القدر على توحيد الله وإمراده بالخلق والماعلية، معتبرين في ذلك أن الإيمان بالقدر شعبة من شعب التوحيد.. قال ابن عباس "الإيمان بالقدر نظام التوحيد، فمن كذب بالقدر نقض تكذيبه توحيداً ومن

أمن بالقدر صدق إيمانه توحيداً"<sup>(١٤)</sup>

وقد ذهب أوائل الصوفية إلى أن كل شيء بقضاء الله وقدرته، حتى أفعال العباد. وحفظ عن أكثر شيوخ الصوفية الأوائل ما يفيد إيمانهم بشمول القدر، وحاملته لكل أفعالهم وعلى العبد أن يتيقن أن الضرر والنفع، والعطاء والمنع، والهدى والضلال، والسعادة والشقاء، كل ذلك بيد الله لا بيد غيره وأن كل ذلك مسجل في لوح محفوظ هو القضاء والقدر.

وقد فسر "الحكاشاني" القضاء بأنه: حكم الله في الأشياء بمقتضى علمه بأحوال القوابل في الغيب، فإنه مطلع بذاته على أحوال كل عين من الأعيان مما يقتضيها ويقلها إلى الأبد وهي الأحوال التي عليها الأعيان حال ثبوتها، والقدر توقيت تلك الأحوال بحسب الأوقات، وتعلق كل واحد منها بزمان معين، ووقت مقدر بسبب معين

فالقضاء لا توقيت فيه. والقدر تعيين كس حال في وقت معين لا يتقدمه ولا يتأخر عنه، فالقدر تفصيل القضاء وتقدير ما قضى بحسب الأزمان من غير زيادة ولا نقصان<sup>(١٥)</sup>

فالقضاء هو حكم الله العام المجمل،

وهو كله خير، والقدر هو تفصيل ذلك  
الحكم العام المجمل؛ لأنه توقيت هذا  
الحكم وتخصيصه فى الموجودات على  
نحو يؤدى إلى وجود عالم أفضل. والقضاء  
هو الحكم الإلهى الأزل فى الأشياء، وهو  
بمنزلة القرارات الإلهية الأزلية. والقدر هو  
توقيت وتمصيل لهذا الحكم الأزل فى  
الموجودات الخارجية، فهو بمنزلة القرارات  
الإلهية الحالية

وهذا ما عبر عنه "ابن عربى" بقوله:  
"تعلقها . الذات العلية . بالأحكام قبل  
وقوعها يسمى قضاء.. وتعلقها بوقت وقوع  
الحكم يسمى قدراً"

ويقسم "ابن عربى" الأمر الإلهى إلى  
نوعين: أمر تكلىمى . وأمر تكوينى  
الأمر التكللىمى الذى يخاطب الله به  
العباد فيطيعونه أو يعصونه، حسب  
مقتضيات أعيانهم الثابتة

والأمر التكوينى الذى يعبر عنه  
بالمشيئة الإلهية، وهو قانون عام يحكم  
الوجود، ويمقتضاه يسير كل شيء فى  
الكون، حتى أفعال الإنسان.

وعلى هذا كل شيء فى الوجود  
خاضع للأمر التكوينى، سواء فى ذلك  
الخير أو الشر، والطاعة أو المعصية،

والإيمان أو الكفر. فإذا أتى الفعل موافقاً  
للأمر التكللىمى سُمى طاعة واستلزم  
الحمد. وإن أتى الفعل مخالفاً له سُمى  
معصية، واستلزم الذم

والفعل الإنسانى فى كلتا الحالتين  
عين الطاعة للأمر التكوينى، والله يريد  
الفعل حتى وإن كان شراً، ولكنه لم  
يأمر به، وإن كان يبدو من خير أو شر،  
كان مقدراً منذ الأزل. وقد شاء الحق  
وجود هذا الخير أو الشر فى العالم. والله  
يعلم الأشياء كلها، ويريدها كما يعلمها  
بها/هيها أفعال البشر.

فما أخذ به الصوفية هو إثبات القدر  
الشامل المحيط، وإثبات العناية الإلهية  
للكون، شاملة ومحيطة لكل ما فى  
الوجود "فلا يخرج عن قدرته مقدور.. ولا  
يحصل فى ملكه غير ما سبق به  
القضاء"<sup>(١٦)</sup>

ولكن المشكلة تظهر للإنسان الذى  
يترتب على أفعاله عقاب فى الآخرة، هما  
موقف الصوفية من المعاصى الإنسانية،  
هل هى من قدر الله وقضائه أم أن  
للإنسان مطلق الحرية فى اختيارها  
وفعلها؟

ينهب سائر الصوفية إلى إثبات عموم



القدر حتى يشمل أعمال العباد والسلوك الإنساني الخلقى، بما فى ذلك المعاصى، ومن ثم تكون معاصى العباد بقدر الله وخلقهم وليست واقعة بغير مشيئته أو مخالفة لإرادته التكوينية.

وبدخل "التستري" آية "الأشهاد" فى مفهوم القدر، حيث يقول: "خلق الله الخلق على معرفته، وابتلاهم بنمسه". ويهمم "الأشهاد" فى قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ (الأعراف: ١٧٢) بمعنى أن الله ابتلاهم فى عالم الذر، وزودهم بذلك بإيمان فطرى. ثم أرسل الرسل بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)

هاتصل العلم السماوى النازل بالوحي بالعلم المطرى المفروس فى النفوس بالإشهاد، وهو سبحانه وتعالى قبل ذلك قد قهرهم بقدرته، وأنفذ فيهم مشيئته، وأجرى عليهم أحكامه، وهو القائم عليهم بملكه، وهو يفعل كل ما فيه خير للخلائق.

وكى نفهم هذه المسألة فهماً صحيحاً لا بد من معرفة موقف الصوفية من مشكلة تعليل أعمال الله، وينقل "الكلابادى" (٢٨٠هـ/٩٩٠م) ما يراه معبراً

عن رأى الصوفية بقوله: "أجمعوا على أن الله تعالى يعمل بعباده ما يشاء، ويحكم فيهم بما يريد، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن؛ لأن الخلق خلقه، والأمر أمره، ولولا ذلك لم يكن بين العبد والرب فرق، لأن القول بالأصلح يوجب نهاية القدرة، ونفاد ما فى الخزائن وتعجز الله، لأنه إذا فعل بهم غاية الصلاح فليس وراء الغاية شيء، فلمو أراد أن يزيدهم على ذلك الصلاح صلاحاً آخر لم يقدر عليه تعالى الله عن ذلك" (١٧).

وعالبيه الصوفية يوقنون أن لله فى خلقه حكمة، وأن له فى كل أفعاله سراً، وإن خفى على الإنسان أنه فى مقام الرضا بالقضاء، وليس ذلك عن تعظيم لله فحسب، بل عن يقين أن له فى كل فعل لطيفة، ولهم إشارة خاصة إلى ما كان بين الخضر وموسى - عليه السلام - ليعبروا عن خيرية أفعال الله، وحكمته التى قد تعيب وتخفى على الكثيرين والفزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م) له كتاب اسمه "الحكمة فى مخلوقات الله" يشير فيه إلى حكمة الله وإرادته للخير فى كل ما خلق، وهى كل ما قصى وقدر (١٨).

ويذكر "الكلابادى": أن الصوفية قد



أجمعوا أن جميع ما فعل الله بعباده من الإحسان والنعمة والصحة والسلامة والإيمان والهدية واللفظ تفضل منه، ولو لم يفعل ذلك لكان منه جائزاً، وليس على الله بواجب

ويؤكد "المكى" أن من شروط صحة إيمان العبد أن يصدق بجميع أقدار الله تعالى، خيرها وشرها، وأنها من الله تعالى سابقة فى علمه، جارية فى خلقه بحكمه، فلا حول لهم عن معصيته إلا بعصيته، ولا قوة لهم على طاعته إلا برحمته، وأنهم لا يطيقون ما لهم إلا به ولا يستطيعون لأنفسهم ضرراً ولا نفعاً إلا بمشيئة الله<sup>١٩</sup>. وليست معاصى العبد واقعة بقضاء الله ومشيئته وعلمه وحفظه فقط، بل هى واقعة وحادثة بخلقه أيضاً، فلا حائق إلا الله

ويمكن القول إن الصوفية يجمعون على خلق الله - عز وجل - لأفعال العباد بما فيها المعاصى، ويفرد "الكلاباذي" فصلاً بعنوان "قولهم فى القضاء والقدر وخلق الأفعال"

وكانت نقطة الخلاف بين الفرق، الباحثة فى الفعل الإنسانى تدور حول خلق أفعال العباد، هل هى من خلق الله تعالى أو

من إحداث الإنسان؟ وانقسموا حينئذ إلى طرفين على طرفى نقيض، مذهب يثبت أن الإنسان محبر فى كل أفعاله، ولا حول ولا قوة له، وهو مذهب الجبرية، ومذهب آخر يثبت للإنسان قدرة واستطاعة، وهو مذهب القدرية. والغريب أن يقف الصوفية موقف نقد ورفض لكلا الاتجاهين، بل يوجهون نقدهم لكل منهما، ومن هنا سنعرض موقف الصوفية من الاتجاهات الباحثة فى الفعل الإنسانى حتى يتسنى لنا معرفة موقفهم الخاص من الفعل والحرية

### خامساً: موقف الصوفية من الجبرية والقدرية:

يمرّض ابن قيم الحوزية لموقف الجبرية، وموقف القائلين بالاختيار أو من يطلق عليهم القدرية، ليبين مكانة الصوفية بينهم، وهل هم من أهل الجبر أم هم من أهل الاختيار؟

#### أ- نقد الصوفية لمذهب الجبر:

الجبر هو "نمى الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى والجبرية أصناف، فالجبرية الخالصة هى التى لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة هى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة"<sup>٢٠</sup>



وممن ينطبق عليهم القول بالجبر الحالص، الجهمية، وهم أتباع "جهم بن صفوان"، ويطلق على "الأشعرية" أنهم من القائلين بالجبرية المتوسطة.

ويذكر "ابن قيم الحورية" موقف الجبرية، ويصفهم بأنهم يقولون: إنهم مجبورون على أفعالهم، وأنها واقعة بغير قدرتهم، بل لا يشهدون أنها أفعالهم البتة. ويقولون: إن أحدهم غير فاعل على الحقيقة، ولا قادر، وأن الفاعل فيه غيره، والمحرك له سواء، وأنه آلة محضة، وحركاته بمنزلة هبوب الرياح وحركات الأشجار<sup>(٢١)</sup>

ويرفض كثير من الصوفية هذا الاتجاه، ويعتبرون أصحابه شراً من القدرية، وأشدّ عداوة لله، ومناقضة لكتبه ورسله ودينه.

وإن كانت هناك بعض الأقوال وردت عن عدد من الصوفية توحى بأن أصحابها من أهل الجبر.

ولكن الغالبية العظمى من الصوفية ترفض أصحاب هذا الاتجاه، وترى أنهم أعداء الله حقاً، وأولياء إبليس.

ب- نقد الصوفية للقدرية:

والقدرية هم الذين ينضون الجبر،

ويثبتون للإنسان فعلاً وإرادة ومشية يكون بها الإنسان مسئولاً أمام الله عن أفعاله، وهؤلاء يشهدون "أن هذه الجنايات والذنوب هم الذين أحدثوها، وأنها واقعة بمشيئتهم دون مشيئة الله تعالى، وأن الله لم يقدر ذلك عليهم، ولم يكتبه، ولا شاءها، ولا خلق أفعالهم، وأن العباد خالقون لأفعالهم بدون مشيئة الله، فالعاصي والذئوب خلقهم لا أنها خلق الله".

ويرفض الصوفية هذا الاتجاه أيضاً، لأن الله قد حكم في تقديره على عبده بما يفضله سبحانه ويكرهه، ويلوم ويغالب عليه، وأنه لو شاء لعصمه منه، ولحال بينه وبينه. وأنه سبحانه لا يغصى قسراً، ولا يكون في العالم شيء إلا بمشيئته<sup>(٢٢)</sup>

فلله تعالى حكمة في ظهور المعاصي والذنوب، وهي من الآيات والحكمم التي خلقها الله، وقد تحل على الكثيرين، ويضرب "ابن القيم" عدة أمثلة على هذه الحكمم التي قد تحصى على عالية البشر، كما خفيت على سيدنا "موسى" عندما صاحب "الخضر". - عليهما السلام. - ونذكر منها مثلاً واحداً، وهو "أنه لو لا المعصية

هيهم<sup>(٢٢)</sup>.

لم تُشكّل الحرية عند أوائل الصوفية نظرية متكاملة، وإنما ظهرت لديهم في بعض لمسات وبعض الأبيات الشعرية. كما وجدت في الفكرة القائلة بأن الحياة سجن أو قبر لها مكان في تصوراتهم، وكان الموت يعنى عندهم التحرر من هذه الحياة، لأن الموت يقربهم من الله أكثر

وقد تبنى الصوفية هذه الفكرة، ففى اليوم الذى توفى فيه "داود الطائي" ~~ألقى~~ أحدهم فى منامه أنه سمعه يقول "الآن خرجت من السجن" وهكذا يبدو العالم ~~سجناً~~ للذين يحبون الله تعالى. والحياة ليست هي الحقيقة إلا سجناً متصلاً

ومما تحدر الإشارة إليه فى هذا المجال أنه على الرغم من اعتبار الحياة سجناً والموت تحرراً، فإن حرية من هذا النوع لم تقد إلى أى شىء يرتبط بمصطلح الحرية وأبعاده أو مضامينه الدنيوية، وكان من المتوقع أن يصحح العد الميسافيزيقى للحرية قضية تعنى بها النظرية الصوفية

ثم يبدأ الاهتمام بالحرية فيما بعد، ويأخذ حيزاً فى كتاباتهم وأفكارهم

من أبى البشر سأكله من الشجرة لما ترتب على ذلك ما ترتب من وجود هذه الموجبات العظام للرب تعالى، من امتحان خلقه وتكليفهم وإرسال رسله، وإنزال كتبه، وإظهار آياته وعجائبه، وتنويعها وتصريفها فلو قُدّر أن آدم لم يأكل من الشجرة. لم يكن شىء من ذلك

### سادساً: نشأة مفهوم الحرية عند الصوفية:

يكاد يكون التصوف المعتدل أصدق جوانب التصوف تمثيلاً للمكرة الصوفية لا من حيث اتساقه مع أحكام الشرع وتعاليم الدين محسب، بل من حيث بوعده عن الأصول الأجنبية إذا قورن بالتصوف الفلسفى، ومن ثم كان معبراً عن تيار إسلامى.

ومن المؤكد أن التصوف تجرية ذاتية للصوفى، ومن ثم فإنه من المتعذر أن تجمع الصوفية وحدة فكرية تؤلف بين أفرادها مبادئ وأصول عامة، ولا سيما موقفهم من مشكلة الحرية. فالصوفية مختلفون بين اتجاهات ومذاهب وتحارب خاصة ذاتية. وهو أمر يتقبلونه بصدر رحب، ولعل هذا هو مقصد روم حين قال: "الصوفية بحير ما تنافروا، فإن اصطالحوا فلا خير



وأشعارهم فيخصص "القشيري" فصلاً للحرية في رسالته، وهو فصل سيكون له تأثير كبير فيمن جاء بعده؛ بل إنه في هذا الفصل يجمع كثيراً من أقوال الصوفية السابقين عن الحرية.

ومن أقوال الصوفية عن الحرية<sup>(٢٤)</sup> قول "الزهاق" (ت ٢٩٠هـ / ٩٠٢م) "من كان في الدنيا حراً منها كان في الآخرة حراً منها".

وقيل للشبلي (ت ٢٣٤هـ / ٩٤٥م): ألا تعلم أنه رحمن؟ فقال: بلى، ولكن من عند عرفت رحمته ما سألته أن يرحمني.

ومقام الحرية عزيز، وكان أبو العباس السبكي (ت ٣٤٢هـ) يقول: "صحت صلاة يعبر قرآن لصحت بهذا البيت

#### أتمنى على الزمان محالا

أن ترى مقلتي طلعة حر

وقال "أبو علي السدقاق" (ت ٤٠٦هـ / ١٠١٦م): "من دخل الدنيا وهو عنها حر، ارتحل إلى الآخرة، وهو عنها حر".

أما أقوال المشايخ في الحرية، فقال "الحلاج" (ت ٣٠٩هـ / ٩٢٢م): "إنك لا تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة

عبوديته بقية".

وقال "بشير الحامي": (ت ٢٢٧هـ / ٩٨٦م): "من أراد أن يذوق طعم الحرية، ويستريح من العبودية فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى".

وقال "منصور بن إبراهيم المصري" (ت ٣٠٦هـ / ٩١٨م) في شعره:

ما بقي في الإنس حر لا ولا في الجن حر  
قد مضى حر الفريقين فخلو العيش مر

وقال "إبراهيم بن أدهم": إن الحر الكريم يخرج من الدنيا قبل أن يخرج منه، وأضاف: لا تصحب إلا حراً كريماً  
يضع ولا يتكلم

ويشكل هذه الأقوال لم تشكل لدى الصوفية نظرية متكاملة، ولم تشغل حيزاً مهماً من كتاباتهم، باستثناء بعض الأقوال والحكم.

وظل الأمر على هذا حتى جاء "القشيري" الذي أفرد الحرية بباب خاص في رسالته وكان هذا غريباً على صوفية هذا الزمان، فالكلاباذي (ت ٢٨٠هـ / ٩٩٠ق) الذي توفى في تاريخ مقارب لتاريخ وفاة القشيري، ووضع كتاباً حول الصوفية، لم يفرّد الحرية بباب خاص. وهكذا فإنه لا يمكن أن نتوقع

وجود معلومات وافية حول المصطلح من المؤلفين السابقين للقشيري.

أما من جاء بعده، من أمثال الإمام الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) فقد كان واضح التردد في حديثه عن الحر والحرية في كتابه "الإحياء" وقد أشار إلى المصطلح، وأدرك أبعاده الأخلاقية والسياسية، ويبدو أنه كان يعتبر الحرية قيمة هي هذين المجالين فقط<sup>(٢٥)</sup>.

وعند "ابن عربي" (ت 1240م) تناول موضوع "الحرية" في كتابه "الفتوحات المكية". وأفرد لها صفحات تعد قليلة، إذا قورنت بصحافة كتابه، وتأتي هذه المناقشة لفكرة الحرية في أثناء عركته للحياء والذكر، كما تناول هذه الفكرة أثناء حديثه عن الحرية في مقاسل العبودية، الأمر الذي أدى إلى بحث مفصل في مصطلحين آخرين، هما "الفنى والفقر" اللذان يرتبطان بالحرية ارتباطاً وثيقاً في نظر "ابن عربي". ثم يخصص بعد ذلك فصلين آخرين للحديث عن "مقامات الحرية" ويخصص فصلاً آخر يتناول أبعاد الحرية

وبعد أن دخل مصطلح "الحرية" في أدبيات الصوفية على يد "القشيري" أصبح

إهماله على ما يبدو غير ممكن. وهكذا أصبح موضوعاً لنقاش دائم، وأصبح على كل صوفى بعد ذلك أن يدلى برأيه في الحرية

وقد ذهب بعض العلاة من المنتسبين إلى التصوف إلى أن التحرر من أعباء الواجبات الدينية خملوة في طريق الحرية، وكان هناك ميل أحياناً للاعتقاد بأن هناك حرية خاصة بمن يسمون الواصلين بالنعبة، تحول لهم حق التغلى عن العبادات المفروضة، كما تحول لهم حق ارتكاب بعض المعاصى لكن بشكل عظماء فإن السيطرة كانت للموقف المعقول والذي كان له موقف قريب من اتجاه أهل السنة من الخلق في الغالب، وأحياناً يميل إلى الاتجاه السلفى وقد يلمح في بعض آرائهم بعضاً من الأفكار الأشعرية عن الكسب والاختيار وما إليها.

### سابعاً: أركان الحرية الإنسانية:

الحرية في الإسلام تعنى بمصطلحات، مثل النية والقصد والإرادة، والاستطاعة والقدرة والاختيار والمعمل والكسب والمسئولية، فكل هذه العناصر هي أركان الحرية. ولكى نفهم نظرية الحرية عند الصوفية لابد أن نلم بتصورهم



## ١- النية:

النية عند الصوفية ركن من أركان الإيمان، وهى عقد القلب، ويلزم منها الإخلاص لقبول العمل معتمدين فى ذلك على قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» فالنية هى فعل القلب واعتقاده، وهى فى باطن الإنسان، وهى موضع النظر والعمل، وقد تعارف الصوفية فى أواخر القرن الثالث الهجرى على مصطلح "القَصْدُ" ومعناه عندهم صدق الإرادات والنيات المقرونة باليهوض إلى الله قال أحمد بن أبى الحواري (ت: ٢٢٠هـ): "من قصد فى قصوده غير الحق. فقد عظمت استهانته بالحق" (٣٦).

هالكة الحسنة هى: أن يكون الإنسان يريد الله بجميع أعماله وأفعاله، وحركاته كلها ظاهرها وباطنها. فالإنسان مثاب فى المقام الأول على إرادته، وما ينشأ عنها من قصود ورغبات وبيات. أما الحركات والممكنات التى

تحدث فى أعمال الجوارح وتنشأ عنها الأفعال، فهى عندهم فعل الله. والنية هى التى تكسب العمل النسبة إلى معانى الخير والشر

ولعل الصوفية كانوا يقصدون بالنية توجيه الإرادة السابقة للعمل إلى هدف واحد مع اختلاف الأعمال والعبادات وهذا الهدف هو رضا الله تعالى واستغناء محبته، ولذلك قالوا: إن النية "روح العمل" و"قلب المؤمن" والنية أول القصد والنية هى إرادة العقل وغايته من عمله، فكانها العلة المحركة فى نفس وعقل الفاعل قبل أن يقوم بالفعل. والنية فى باطن الإنسان وقلبه ومن ثم فهى.. موضع نظر رب العالمين من سر العبد (٣٧).

والتستري لا يعطى قيمة للعمل فى حد ذاته، بل القيمة الخلقية تكمن فى النية، فالعمل مع فساد النية مردود على صاحبه. والنية الخالصة مع تخلف العمل، بسبب عجز أو فقد استطاعة يجازى عليها المرء كمن أتم العمل سواء بسواء.

أما الإرادة التى يتم بها الفعل، والتى تعتبر النية نتاجاً خالصاً لها، فهى منسوبة للإنسان وهذا ينقلنا إلى موضوع الإرادة

## ٢- الإرادة والاختيار:

حرية الإرادة عند الصوفية تختلف اختلافًا كبيرًا عما لدى غيرهم، فهم يبدأون الحديث عن الإرادة، ثم ينتهون بإسقاط الإرادة. ذلك أن كثيرًا من الصوفية يجاهدون أنفسهم ويترقون فى الأحوال والمقامات بالإرادة، ثم فى نهاية الطريق يفتنون عن أنفسهم ليتحقق لهم السقاء بالله، وهم يسقطون تدبيرهم مع الحق، حتى يتولى الحق تدبير أعمالهم وأعمالهم، فهذا مرادهم من المجاهدة وهدفهم من الفناء.

ويثبت "القشيري" للإنسان إرادة، والإرادة عنده سابقة على كل فعل، بحيث يمكن اعتبارها علة، وإنما سميت هكذا الصفة إرادة، لأن الإرادة مقدمة كل أمر، فما لم يرد العبد شيئاً لم يفعل<sup>(٢٨)</sup>.

والصوفية اعتدوا عملياً بحرية الإرادة الإنسانية، بما يفرضونه على أنفسهم من أنواع المجاهدات والرياضات، وألوان الزهد والتقشف، وضروب العبادة والمناجاة، إلى غير ذلك من أنواع القرىات. وهذا يعنى أن الإرادة عندهم هى. عنصر الحركة فى الطريق، وأساس الوجود والمعرفة، بها يثبت الصوفى وجوده، ويبلغ مطلوبه، ويتصل بربه. هى نقطة البدء

ونقطة النهاية، لا يبدأ المريد إلا بها، ولا يمكن أن يصل بدونها، وهى من المتصوفة بمثابة العقل عند الفلاسفة. وما التصوف إلا ثمرة وجدان حى وإرادة قوية؛ فالذوق الصوفى ليس عملاً من أعمال العقل، وإنما هو مظهر من مظاهر الوجدان والإرادة. والتجربة الصوفية كلها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية، والصوفى أولاً وأخيراً مريد<sup>(٢٩)</sup>.

وبعد أن يصل الصوفى بإرادته إلى هذا الطريق، عليه أن يتغلب عن إرادته لكي يترك كل شيء لله، فإله هو المريد فى الحقيقة لكل شيء.

وقد تقسم بعض الصوفية الإرادة إلى ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: دهاب عن العادات بصحبة العلم وتعلق بأنفاس السالكين مع صدق القصد، وخلع كل شاغل عن الإخوان ومشتت من الأوطان  
الدرجة الثانية: تقطع بصحبة الحال وترويح الأنس، والسير بين القبض والبسط.

الدرجة الثالثة: ذهول مع صحة الاستقامة، وملازمة الرعاية على تهذيب الأدب



المؤمن الإيمان وأحبه واستحسنه وأراده وأثره على ضده وكره الكفر وأبغضه واستقبحه ولم يردده، وأثر عليه ضده<sup>(٣٠)</sup>

إن كثيراً من الصوفية يحاهدون أنفسهم، ويفنون إرادتهم حتى يفنوا عن أنفسهم، ليتحقق لهم البقاء بالله، ويسقطون تدبيرهم، حتى يتولى الحق تدبير أفعالهم وأعمالهم، فهذا مرادهم من المجاهدة، وهدفهم من الفناء؛ لأن فناء العبد عن صفاته وإرادته، هو بقاءه بصفات الله وإرادته.

ومن ثم ينصح الشيخ عبد القادر الجيلاني أحد أتباعه قائلاً: "فن عن الخلق بإذن الله تعالى، وعن هواك بأمر الله تعالى، وعن إرادتك بفعل الله تعالى، وحيث تصلح أن تكون وعاء لعلم الله تعالى<sup>(٣١)</sup>."

وليس معنى ذلك غياب الدور الإنساني أو الإرادة الإنسانية فيما يحريه الحق تعالى، وإنما هي اجتهادات من بعض الصوفية الذين يتسبون الفعل الإنساني لله تعالى، ولكأنهم لا ينكرون إرادة الإنسان، ولا ينفون عنه صفة الإرادة، خاصة في بداية سلوك الطريق، أو خوض

وقد ظن بعض السالكين من الصوفية أن الطريقة الكاملة للتصوف هي ألا يكون للعبد إرادة أصلاً. وهذا ليس ما عناه مشايخ الصوفية لما نادوا بالتجرد عن الإرادة، كقول "البسطامي": "أريد ألا أريد"، لما قيل له ماذا تريد؟

والصوفية لما توجهوا إلى مرضاة الله، فإنهم أرادوا لأنفسهم ما أراد الله لهم، ودعاهم إليه، فنبذوا الدنيا، وفضلوا الآخرة. يقول القشيري: "المريد في عرف هذه الطائفة من لا إرادة له فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً<sup>(٣٢)</sup>".

وهذا يدل على مدى تمسك الصوفية بإشبات الإرادة الإنسانية، لأن من لا إرادة له، لا يستطيع أن يتركها إرضاء لله. أما من له إرادة وتركها لإرادة الله، فهو الصوفي الحق. ولذا يقول "الواسطي": "أول مقام المريد - إرادة الحق - سبحانه وتعالى - بإسقاط الإرادة<sup>(٣٣)</sup>" وهذا المقام من أعلى مقامات الصوفية

ومن هنا لزم استقامة المريد العابد بإرادته واختياره على الطريق الذي اختاره الله له، مع الالتزام بأحكام العبودية، وهو ما أكدته "الكلايادي" قائلاً: "أختار



التحرية الصوفية.

وهذا تأكيد على أهمية المجاهدة النفسية في ترقى المقامات، والتحقق بالأحوال. فالإرادة هي: بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وسميت هذه الصفة "إرادة"، لأن الإرادة مقدمة كل أمر، فما لم يرد العبد شيئاً لم يفعله.

وهذا التصارب الذي قد يفهم من موقف الصوفية من الإرادة يجب أن يفهم على أساس: هل حديثهم عن هذه الإرادة هي بداية الطريق الصوفي أم هي نهايته؟

فإذا كان في بدايته فهم يؤكدون دور العبد في القيام بأفعاله وإرادته في ذلك

وإن كانت لدى بعضهم عبارات وأقوال تنفي عن المريد إرادته وأفعاله فهي في مرحلة النماء والبقاء مع الله.

### ٣- القدرة والاستطاعة:

يفرق الصوفية في القدرة بين نوعين من القدرة، قدرة قديمة لله تعالى، وقدرة حادثة للإنسان. وهي كما يقول "عبد الكريم الجيلي": "القدرة قوة دائية لا تكون إلا لله وهي صفة نفسية بها

ظهرت الربوبية، والقدرة الموجودة فينا تسمى قدرة حادثة" (٣٤).

ويعتبر الصوفية أن إثبات الاختيار الحر مقوم أساسي في إثبات حرية العبد، ووقوعه تحت المسائلة، وتوقيع الجزاء في الآخرة، ونحدهم يشيرون مقوماً آخر من مقومات الحرية يتمثل في إثباتهم لاستطاعة الإنسان على تحقيق ما يختار وقدرته عليه. فهم علموا وأيقنوا أن الله استخلفهم في الأرض، وأنهم في دار اختبار ويلو، وخلقوا للاختبار في هذه الدنيا ومن ثم فإن الاستطاعة تظهر في المفهوم الصوفي من خلال فهمهم للغاية من خلق الإنسان ووجوده في هذه الأرض، لكي يحقق معنى الاتلاء.

فإن الله - سبحانه - أعطى العبد ومكنه، فأصبح قادراً مستطيعاً فاعلاً، فأمره - سبحانه - بالتواضع واللين، فإذا تذكر العبد نعم الله عليه، وعلم أن حوله وقوته وقدرته واستطاعته من الله؛ زال عنه الكبر، ولزمه الخضوع والتواضع

كما أنهم أثبتوا استطاعة الإنسان وعلمه على ما دونه من المخلوقات المسخرة



له، وأثبتوا للإنسان استطاعة خلقها الله  
له، هي استطاعة وقدرة حادثة، لكي تتم  
بها أفعاله. والجوارح الظاهرة هي أدوات  
الاستطاعة التي تُحوّل الفعل من النية  
والقصد والإرادة الداخلية والاختيار، إلى  
التحقق الفعلي من خلال القدرة  
والاستطاعة، فتحول الاستطاعة والقدرة،  
والإرادة من حيز النية إلى حيز التحقق  
المادى الظاهري وتصير الإرادة لها فعل  
خارجي ظاهر وملموس، يحاسب عليه  
الإنسان، وبه يكتسب المدح أو النجدة  
الثواب أو العقاب

يرى الصوفي كما حكى عنهم  
"الكلاباذي" أن "الاستطاعة يخلقها الله  
لهم مع أفعالهم، لا تتقدمها ولا تتأخر  
عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها"<sup>(٣٥)</sup>.

وفهم الاستطاعة على هذا النحو يبطل  
وصف الإنسان بأن له قوة مستقلة يفعل بها  
ما يشاء، مما لا يوحى بإمكانية حدوث  
فعل خارج عن قضاء الله وقدره. ولذلك  
فالاستطاعة ليست قبل الفعل، ولكنها  
مقارنة للفعل أي حينما يشتغل العبد بأمر  
ما يريد، وبهم بعمله، يهبه الله القدرة،  
ويخلق له هذا العمل أيضاً

وتحديد وقت مقارنة القدرة للعمل  
يحدد موقف الفكر من الجبر أو  
الاختيار، فهناك من رفض وجود تلازم بين  
القدرة والعمل، وكان هذا هو موقف  
الجبرية، وهناك من قال بمسبق القدرة  
للفعل، وأنها هي المحدثّة للفعل، وهي قدرة  
على فعل الضدين، وهذا هو موقف  
القدرية والمعتزلة. وهناك من قال بتلازم  
القدرة للفعل، وهم أهل الكسب.

أما الصوفية، فهي تثبت للإنسان  
قدرة، ولكنها ليست سابقة للفعل، وهي  
ليست صالحة للضدين، بل هي قدرة  
على فعل واحد، وهي قدرة حادثة يخلقها  
الله للإنسان لحظة الفعل

ومن هنا كان الصوفية أقرب في  
تصورهم إلى الأشاعرة القائلين بالكسب،  
وهذا راجع في أغلب الظن إلى أن كثيراً  
من الصوفية كانوا من أصحاب الاتجاه  
الأشعري. مثل "القشيري" و"الغزالي"، ولذا  
يعبر القشيري عن هذا الكسب بقوله: "إن  
الله خالق أكساب العبد، والعبد  
مكتسب لأفعاله، وللعبد قدرة هي  
استطاعة تصالح للكسب، ولا تصالح  
للخلق والإبداع، فالله خالق غير

مكتسب، والعبد مكتسب ليس  
بخالق<sup>(٣٦)</sup>.

والصوفية لا يعتبرون الاستطاعة  
البشرية هي الأعضاء والجوارح، بل هي  
عرض يرد على الإنسان من الخارج. فهي  
ليست قوة أو ملكة دائمة في النفس  
البشرية، ولا هي أيضاً سلامة الأعضاء،  
وهذا ما أكدته الكلاياذى بقوله "لو  
كانت الاستطاعة هي الأعضاء السليمة  
لاستوى في الفعل كل ذي أعضاء  
سليمة"<sup>(٣٧)</sup>، ولكن هذه القوة متفاضلة بين  
الريادة والنقصان، وفي وقت دون وقت  
وهي غير باقية، ولا تصلح لأفعال متعددة

ويستدلون على ذلك بقصة موسى<sup>عليه السلام</sup>  
مع العبد الصالح وقوله تعالى على لسان  
العبد، الصالح ﴿ قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ (الكهف: ٦٧). ومعلوم أن شدة  
استطاعات لأفعال أخرى قام بها موسى<sup>عليه السلام</sup>  
وهناك أفعال أخرى ليست في  
استطاعته، ومن ثم فاستطاعة الإنسان  
ليست قوة أو قدرة ذاتية مستقلة ومصاحبة  
له طيلة حياته، بل هي واردة عليه من  
الخارج، حادثة فيه، وهي عارضة له  
وينفرد "التستري" عن سائر الصوفية

في فهم الاستطاعة البشرية، حيث رأى  
أنها قبل الفعل وأثناءه وبعده، ولكنه مع  
ذلك يؤكد عدم استقلال الاستطاعة  
البشرية عن القدرة الإلهية، لأن الاستطاعة  
تكون خاضعة للإرادة الإلهية أثناء الفعل،  
وهذا حرص منه على تأكيد المسؤولية  
الخلقية للإنسان

وبصرف النظر عن اختلاف الصوفية  
حول الكسب، فإنهم يلتزمون عند ضرورة  
تحرر النفس من التعلق بالأسباب، وذلك  
عندهم يتنافى مع صريح الحرية

وأخيراً فالحرية عند الصوفية لا  
تتجسد في الاختيار الحر، ولكنها تعنى  
تحرر النفس من الهوى، ومن التعلق بالدنيا  
ولذاتها إن معنى الحرية لا ينفصل عن  
معنى العبودية. والحرية ليست في موقف  
عدم الاكتراث في الاختيار، ولكن عدم  
الاكتراث إزاء علائق الدنيا وأحوالها،  
فيستوى لدى الصوفى كل شيء من شدة  
ورخاء، أو منع وعطاء، ولا يفرح بموجود  
ولا يأسف على مفقود. فهو يتجرد من  
الرغبة في الدنيا، وينتهي للأخرة

وهي أيضاً ليست حالة انفصال بين  
الإنسان وبين أسباب الحياة أو متع الدنيا،



وانما هي في البعد عن التعمق بنعيم الآخرة  
حزاء على الجهاد والعمل، فالآخرة وإن  
كانت خيراً وأبقى، ففي طلب نعيمها أو  
خشية حميمها مظهر آخر لرغبات  
النفس، ولكي يكون الإنسان حراً فقط  
يجب ألا تستعبده أعراض الدنيا  
ولا أعراض الآخرة

أ.د/ منى أبوزيد

- (١) الرعب الأصقهازي المقررات، تحقيق محمد السيد كهلان، طبعة انجلي، القاهرة، ص ١١
- (٢) عبد لزيق لكاشاني لطائف الأعلام في شارات أهل الإلهام، مجمع المصطلحات والإشارات الصوفية، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٥م، ج ١، ص ٤٨، ٤٩
- (٣) الشريف الحرجاسي: الترميمات، دار المكتبات المصرية، القاهرة، دار المكتبات اللياسي، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص ١٠٠، وأيضاً حمد النقشبندى الخالدي: معجم الكلمات الصوفية، تحقيق أديب نصر الدين، مكتبة الانتصار العربي، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٢٨
- (٤) فرانس رورنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة د. معن زيادة ود. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١، ١٩٧٨م، ص ٩٨
- (٥) أبو عبد الرحمن العلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، مكتبة الخابري، القاهرة، ط ٢، ١٢٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ١٤
- (٦) المصدر السابق، ص ٢٩٠
- (٧) القشيري: الرسالة تحقيق د. عبد الحليم محمود، وآخر، القاهرة ١٩٦٦م، ج ١، ص ٤٣٠.
- (٨) الطوسي: الملح تحقيق د. عبد الحليم محمود، وآخر، القاهرة، ص ٢٥.
- (٩) شمس الدين الرازي (ت ٥٦٦هـ) حدائق الحقائق، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٤٣، ١٤٤
- (١٠) الشيخ مصطفى العروسي: نتائج الأفكار الصوفية من بيان غوامض شرح الرسالة القشيرية للأسماعلي الهروي، دار لطبعة، القاهرة، ١٢٩٠هـ، ج ٢، ص ٣٩
- (١١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق د. عبد الحميد مدكور، مراجعة د. حسن الشافعي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م، ج ٢، ص ١١٨
- (١٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب، مكتبة أسس بالقاهرة، ج ١، ص ٩٦، وأيضاً فاروق أحمد حسن دسوقي، مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام. رسالة دكتوراه. كلية دار العلوم. جامعة القاهرة ١٩٧٨م، ص ٢٤٦
- (١٣) القشيري، الرسالة، ج ١، ص ٢٨
- (١٤) ابن القيم: مدارج السالكين، ج ٢، ص ١١٨
- (١٥) فصوص الحكم لابن عربي بشرح الكاشاني، ص ١٦١
- (١٦) القشيري، الرسالة، ج ١، ص ٥٠.
- (١٧) الكلايادي، لتعرف مذاهب أهل التصوف تحقيق د. عبد الحليم محمود، طه عبد البقي، القاهرة، ١٢٨٠هـ/١٩٦٠م، انظر ص ٥٠
- (١٨) د. أحمد محمود صبحي، الملمعة الأخلاف في الفكر الإسلامي، العقليون والدوقيون، أو النظر والعمل - دار المعارف مصر، ط ٢، ص ٢٢٣
- (١٩) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج ٢، ص ١٢٦، وأيضاً محمود عبده عبد الرازي: مفهوم الحرية عند الصوفية من القرنين الهجريين الثالث والرابع. رسالة يدار العلوم. جامعة القاهرة ١٤١٤هـ/١٩٩٥م تحت رقم (٦١٨)، ص ١٠٧.
- (٢٠) شهرستاني، الملل والنحل، تحقيق الأستاذ عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ج ١، ص ٨٥.
- (٢١) ابن القيم: مدارج السالكين، ج ٢، ص ١٠٨، ١٠٩.



- (٢٢) ابن القيم: مدارج السالكين، ج ٢، ص ١١٣
- (٢٣) د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٢٢١
- (٢٤) فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، ص ٩٢، ٩٤
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٩٥
- (٢٦) السراج الطوسي، اللمع، ص ٤٤٧
- (٢٧) ملكي: قوت لقلوب، ص ١٧٦، وأيضا فزروق أحمد حسن دسوقي: مشكلات الحرية عند المالكية والتصوفية في الإسلام، رسالة دكتوراة - كلية دار العلوم جامعة القاهرة ١٩٧٨م - ص ٢٨١
- (٢٨) القشيري: الرسالة، ص ٩٤
- (٢٩) د. إبراهيم بيومي مذكور في: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م، ج ٢، ص ١٤
- (٣٠) القشيري: لرسالة، ص ٤٣٢.
- (٣١) المصدر السابق، ص ٤٧٣
- (٣٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب التصوف، ص ٤٩
- (٣٣) عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب بمثل كتب فلاسفة الجواهر في مناقب عبد القادر لمحمد بن يحيى الحلبي، مطبعة الحسين، مصر، ط ٢ ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م، ص ٩
- (٣٤) عبد الحكيم الجيلي: الإيمان الكامن في معرفة الأوائل والآخروالاولاء، ج ١٠، القاهرة، ١٨٧٦م، ص ٥٧
- (٣٥) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٤٦
- (٣٦) بهاء حفيظ سيد عبد الله الآراء الكلامية والتصوفية للقشيري، وسيلة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة رقم (١١٠٨)، ص ٢٥٦
- (٣٧) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٤٧

## الحضرة والحضور

### تمهيد:

### (أ) التعريف اللغوى:

الحضور مصدر حضر، تقول: حضر الفائب قدم، وحضر المجلس شهده، وحضور الأمر خطوره بالبال، وحضور البديهة سرعتها، الحضور مرادف للحضرة، تقول: كلمته بحضرة فلان، وصفت بحضرة الدار أى بقربها<sup>(١)</sup>.

### (ب) التعريف الاصطلاحي:

يختلف معنى الحضور عند الصوفية عن معناه عند الفلاسفة، فالحضور عند الفلاسفة كونه الشيء حاضراً، وهو نوعان: حضور ذهنى، وحضور معنوى أما الحضور المعنوى فهو الحضور الذهنى؛ أى أن تكون صورة الشيء موجودة، فهو وجود الشيء بالفعل فى مكان معين وأما الشيء فى الدهن فقد ندركه إدراكاً مباشراً، أو إدراكاً نظرياً، أو أن يكون الدهن شاعراً بحضور الشيء، ومنه قولهم الشعور بالحضور.

ويقصد الصوفية بالحضور حضور

يعد الحضور من المصطلحات الصوفية التى لا تفهم إلا من خلال مصطلح آخر يتلازم معه، وهو مصطلح الغيبة، فيذكر هذان المصطلحان متلازمان كوجهين لعملة واحدة تدل على حالة الصوفى الذى يغيب عن الخلق ليبقى مع الحق.

وليس هناك فرق فى النوع بين الغيبة والحضور، فهى أحوال تنتمى إلى ذوق المريد فى نهاية طريق الإرادة، وثمره من ثمرات الحب والشوق واليهام، وغاية المريد الاستفراق فى الحضرة الإلهية، وكما يقول الطوسى (ت ٣٧٨هـ): "والغيبة والحضور والصحو والمسكر.. من أحوال القلوب المتحققة بالذكر، والتعظيم لله عز وجل"<sup>(٢)</sup>.

### أولاً: معنى الحضور:

لهذا المصطلح تعريف لغوى، وآخر اصطلاحى.



فذكر أنواع عديدة من الحضرات منها:  
حصرة الهوية، وحصرة أحدية الجمع،  
وحصرة الجمع والوجود، وحصرة الطمس  
وحضور الإجمال، والحصرة العندية،  
والحصرة الربوبية، وحصرة الارتسام،  
وحصرة الحلال، وحصرة الجمال،  
وحصرة القرب، وحصرة التذلي، وحصرة  
الصفاء، وحصرة ظهور الخلق بصفات  
الحق، وحصرة الإلهوية وغيرها من أقسام  
الحضرات.

ونذكر معاني بعض هذه الحضرات:

- فالحصرة العندية تعنى حضرة  
"المظن" المضاف إلى الحق عز شأنه، مثل  
قوله تعالى: ﴿قَالَ لَيْسَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسْحُونُ﴾  
(فصلت: ٢٨)، وقوله تعالى: ﴿وَأَن يَنْ  
شَىءَ لَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (الحجر: ٢١)،  
وغير ذلك مما يعبر عنه بلفظ العندية  
المضافة إلى الحضرة الربوبية، وتلك  
الحضرة هي باطن كل الظروف الزمانية  
والمكانية، والمشار إليها فيما ينسب إلى  
النبي ﷺ: «ليس عند ربكم صباح ولا  
مساء».

حضرة الجلال: هي الحصرة التي يرى  
الحق فيها نفسه لنفسه في نفسه لنفسه  
من غير اعتبار تعين من مظهر أو نسبة أو

القلب بالحق عن تحلياته الذاتية والوصفية  
والفعالية عند عيته بالحق عن الخلق، أو  
بالخالق عن الخلق<sup>(٣)</sup>، ويكون لعبد  
حاضرا بالحق؛ لأنه إذا غاب عن الخلق  
حصر بالحق، بمعنى أن يكون كأنه  
حاضر، وذلك لاستيلاء ذكر الله على  
قلبه، فهو حاضر بقلبه بين يدي ربه تعالى  
"فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون  
حضوره بالحق، حين غاب بالكلية كان  
الحضور على حسب الغيبة"<sup>(٤)</sup> وبشير  
الصوفية إلى نوعين من الحضور: الأول  
فيهما حضور العبد بقلبه لربه، ويسميه  
القشيري (ت ٤٦٥ هـ) حضوراً بحق

والثاني يسميه حضوراً بخلق، وذلك  
عند ما يرجع العبد إلى إحساسه بأحوال  
نفسه وأحوال الخلق

ومن الصوفية من تطول به العيبة،  
ومنهم من تدوم عيبته، وتختلف أحوال  
المريد في الغيبة قياساً على اختلاف  
أحواله في الحضور، وذلك بحسب ما  
يخصه الله من رتبة

**ثانياً: الحضرات (الحضرة القدسية):**

يتكلم الصوفية عن معان متعددة  
للحضور والحضرة، منها ما أشار إليها  
الفاشاني (ت ٧٣٠ هـ) في معجمه<sup>(٥)</sup>



مقابلها:	غير ذلك، وهى الحضرة التى لا مطمع لأحد فى نيلها؛ وهذه الحضرة هى باطن كل جلال وهيبة، وهى تظهر فى الوجود بصورها العقلية والحسية والخيالية.
حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك	حضرة الجمال: هى باطن كل جمال وحسن وبهاء وزينة فى الذوات والأوصاف.
وحضرة الغيب المضاف، وهى تنقسم على ما يتكون أقرب منه الغيب المطلق، ويسمى بعالم الملكوت.	حضرة الكمال: هى الحضرة الجامعة بين الحلال والحمال، وتسمى الحضرة البرزخية، وما من آية من آيات الكتاب، ولا كلمة فى الوجود إلا ولها ثلاثة أوجه: حلال وجمال وكمال.
والخامسة: الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها عالم الإنسان الجامع لجميع العوالم وما فيها.	حضرة الإلهية: وهى الأسماء التى تظهر أحكام الإلهية من معانى الرحمة والملك والخلق والرزق وغير ذلك.
معالم الملك مظهر عالم الملكوت، وهو عالم المثل المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت، أى عالم المجردات وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة، وهو مظهر الأسماء الإلهية، والحضرة الواجدية، وهى مظهر الحضرة الأحدية.	حضرة ظهور الخلق بصفات الحق: وهى عندما يتخلص المخلوق من قيود الكثرة بحيث لا يبقى فيه سوى حقيقته المتعينة فى الحضرة، فإنه قد يظهر بصفات الحق، من إحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص.
والحضور الكلى ويدكر على أنه صفة لله تعالى، وهى القول: إنه جل جلاله حاضر وشاهد على كل شيء، أى موجود بكلية فى كل مكان <sup>(٧)</sup> أما الحضور الخاص فهو المقصود بالحضرة القدسية، أو الحضور للحضرة الإلهية.	ويقسم الجرجاني (ت ٨١٦هـ) الحضرة الإلهية عند الصوفية إلى خمس حضرات هى <sup>(٨)</sup> :
وأجمال الحضور هى الوعى بمعنيته تعالى، أى يشعر الصوفى أنه مع الله ولا يكاد يدرك معه شيئاً آخر، يقول التستري (ت ٢٨٢هـ) "الحضور أفضل من اليقين؛	حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة فى الحضرة العلمية فى



الأدب في مواقف القلب ومواقف القريب،  
وحضور القلب فيه غياب للمريد عن ذاته،  
فلما غاب عن ذاته بصفاء اليقين، فهو  
كالحاضر عنده - تعالى - أو كما قال  
الشاعر:

إذا تغيبت بدا وإن بدا غيبني<sup>(١٠)</sup>.

### ثالثاً: الغيبة والحضور:

الغيبة والحضور معنيان متلازمان؛ إذ  
أنه إذا حدث الحضور تحققت الغيبة، وإذا  
انتفت الغيبة لم يتحقق الحضور، ومجرد  
الغيبة عن الحس الذي هو المحو أو  
المبكر هو مقدمة لما يجرى في حالة  
الغيبة؛ لأن الغيبة عن الحس مقام أو حال،  
فيه تملك من عالم الحس والشهادة إلى  
عالم الغيب، كأن النفس تغيب عن  
جسدها وشعورها بهذا إلا لجسد،  
فيتخلص منه المريد؛ لتصبح نفسه وقلبه  
من ساكنات غرفة النور، ويمكن أن  
يقال: إن مقام أو حال العيبة هو مقام  
برزخى أوسط الإهادة فيه بالمعنى المصطلح  
عليه بيننا، ولا انتماء فيه أجسام، بل هو  
يحدد تخوم عالم النور<sup>(١١)</sup>.

والغيبة هي مقام الكثرة، أي مقام  
الخلق، والغيبة هي غيبة القلب عن علم ما  
يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس

لأن الحضور وطناً، واليقين خطرات<sup>(١٢)</sup>  
فالحضور استقرار يبنى فيه العبد عن  
نفسه وذاته وغيره، ويبقى مع الله ففيه  
فناء عن الخلق وبقاء بالحق، مع الله

والمراد بحضور العبد مع الله شهوده  
الحق تعالى من خلف الحجب، أو علمه  
بنظر الحق تعالى إليه، كما في قوله  
صلى الله عليه وسلم: «كنتك تراه»<sup>(١٣)</sup>  
ويعتبر الصوفية أن هذا الحضور هو  
أكمل في التنزيه ممن يشهد الحق من  
خلف الحجب، ومن هنا نرى أن الشهود  
يعنى عندهم الحضور، وما دام العبد  
موصوفاً بالشهود والرعاية فهو حاضراً  
فإذا فقد الشهادة خرج عن دائمة  
الحضور، فهو غائب، والغيبة عن جميع  
الأشياء من أقسام الفناء، وفيها بغيب  
الماني عن شعوره بنفسه وبغيره.

وللوقوف في الحضرة الإلهية آداب،  
وأدب العارف فوق كل أدب، قال ذو النور  
المصري: "إذا خرج المريد عن حد استعمال  
الأدب، فإنه يرجع من حيث جاء"،  
ويقتضى الوقوف في الحضرة الإمساك  
عن القول في طلب المأرب، وفيه قيل  
الانيماط في القول في الحضرة ترك  
الأدب، وحفظ أدب الخطاب هو حسن

يكاشف به عبده ، وروى عن على بن الحسين عليه السلام أنه كان في سجوده فوق حريق في داره فلم ينصرف عن صلاته ، فسئل عن حاله فقال : ألهمني النار الكبرى من هذه النار <sup>(١٥)</sup> . ويضرب الصوفية عدة أمثلة على هذا الشعور بالغيبه الذي يستولى على الإنسان عند الشعور بالحضور القوي القاهر لوعي الإنسان ، أثناء تواجده بالحضرة الالهية.

فالمثال الأول : إذا دخل رجل على عالم أو سلطان أو رجل جليل القدر ، زهل عن نفسه وعن مجلسه ، وربما زهل عن ذلك المرئيس أيضا ، حتى إذا سئل بعد خروجه من مكان عنده في المجلس لم يستطع أن يخبر ، لفرط دهشته وانبهاره بالجلال الذي رآه

والمثال الثاني : ذكره القرآن للنسوة اللائي قطعن أيديهن حين شاهدن يوسف عليه السلام . فمشاهدة جمال يوسف والانشغال به غيبهن عن الإحساس بألم قطع أيديهن.

فإذا كان الجلال المشرى والجمال البشرى يفقد الإنسان إحساسه. ويفنيه عن ذاته وعن غيره ، فما بال الحضرة في معية الذات الإلهية ذات الجلال والجمال

بما ورد عليه ، ومتى فنى السد عن الخلق استولى عليه سلطان الحقيقة ، فهو حاضر بالحق ، غائب عن نفسه وعن الخلق <sup>(١٦)</sup> ويمرر الكلاذى (ت ٣٨٠هـ) الغيبة قائلا : معنى الغيبة أن يغيب - أى المرید عن خطوط نفسه فلا يراها ، وهى أعلى الخطوط ، قائمة معه ، موجودة فيه غير أنه غائب عنها بشهود الحق <sup>(١٧)</sup> .

والغيبة على ثلاث درجات : الأولى : الغيبة عن رسوم العادات. والثانية : غيبة السالك عن رسوم العلم لقوة نور الكشف والثالثة : هى الغيبة لسكوت الثانوية في الحضرة.

وهذه الغيبة هى غيبة العارف الذي وصل إلى الحضرة ، أى حضرة الجمع التي يكون العارف فيها قانبا عن عينه وورسمه ، ممحو الأثر ، غائبا عن الأسماء والصفات في الذات الأحدية في مرتبة عين الجمع ، وهذه المرتبة هى التي يغيب فيها الفناء والفناء بشهود البقاء والبقاء لا غير <sup>(١٨)</sup>

وقد تبلغ أحوال الغيبة عند الصوفية درجات بعيدة من الاستفراق في مشهود الحق ، حتى لا يدري نفسه أو أى شيء حوله ، وربما يكون بوابر من الحق



والكمال، حيث تكون الغيبة أشد.

فالحضور هو حضور العبد بالحق بعد غيبته عن الخلق، وذلك بسبب استيلاء ذكر الحق على قلبه، ودوامه منه، وحضوره بالحق بقدر غيبته عن الخلق، ثم يكون مكاشفاً في حضوره على حسب رتبته بمعنى يخصه الحق فيها، وقد يقال: حضر العبد بمعنى عاد من غيبته.

ويرتب الصوفية العارفين في مراتب تتناسب بحسب تحققهم من الحضور وأعلى هذه المراتب مراتب الأنبياء، يليهم الصديقين. يذكر الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) هذه المراتب بقوله: "كلام الأنبياء بناء على حضور، وكلام الصديقين إشارات على مشاهدات".<sup>٧</sup>

وللعبد أعمال وأخلاق وأحوال، الأعمال هي تصرفاته الاختيارية، والأخلاق طباعه النظرية، لكنها تتغير وتتبدل على مر الأيام، والأحوال ترد على العبد ابتداءً وصماؤها لإصلاح أعماله

ومتى هنى العبد من الأعمال والأخلاق والأحوال يزول إحساسه عن كل ذلك، ويمتولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضر بالحق، غائب عن نفسه وعن الخلق

ويبدأ المريد بالغيبة عن رسوم العادات ومذموم الأخلاق، ثم الغيبة عن حظوظ النفس ومتع الدنيا ولذاتها، ويرقى في أحوال الغيبة حتى يغيب عن الخلق وأفعالهم، وربما كان بينهم وهو غائب عنهم، فلا يشهد أقوالهم، ولا ينظر إلى أفعالهم حتى يصل إلى حد الغيبة عن الإحساس بالنفس، وكل ما في الكون بالاستفراق في أنوار القدس، وتحلى صفات الحق عليه، ويتقلب في مشاهدة الصفات، فيغيب عن بعضها بمشاهدة بعضها الآخر<sup>(١٧)</sup>.

ومن هنا يرتبط الحضور بالمشاهدة والمكاشفة، وأحياناً تذكر هذه المصطلحات الثلاثة مجتمعة؛ وهي: الحاضرة، والمكاشفة، والمشاهدة كتعبير عن الأحوال التي يكادها العبد أثناء طريقه لله، ومحاولة الوصول لحضرته

**رابعاً: الحاضرة والمكاشفة والمشاهدة وعلاقتها بالحضور:**

تمثل هذه المصطلحات الثلاث أحوال الصوفي في طريق الإرادة، وترتبط بالمعرفة عند الصوفي منذ بداية طريقه حتى يبلغ قناعات اليقين، ويصل إلى

الحضرة الإلهية، وتستقر به الأحوال، وتفيض عليه التجليات، وإشراقات الأنوار تبدأ المعرفة الأولى في إطار المنهج العقلي الاستدلالي، ثم ما تلبث أن تتطور إلى معرفة نابعة من القلب، غير مفتقرة إلى دليل وبرهان، وصولاً إلى ساحات المعرفة الإلهامية، والإشراقات التي يباشرها الصوفي في النهايات

ويتدرج الطريق الصوفي من المحاضرة ابتداءً، ثم المكاشفة، ثم المشاهدة، والمحاضرة تأتي تعبيراً عن استقبال المريد بدايات الخواطر والواردات؛ فالمحاضرة هي العمل على "حضور القلب"<sup>(٨)</sup>، وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بعد ورائه النستر، وإن كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر.

وفي المحاضرة يكون الصوفي حاضر القلب بتأثير الذكر الدائم باللسان، والقلب في الخلوة، الناتج عن بدايات طريق اليقين، والمريد في هذه الفترة يستعين بالبراهين والدلائل الكلامية في مدافعة الخواطر والهواجس التي تهاجمه في الخلوة بفرض صبره عن الذكر، وحفظه بنفسه وحظوظها عن قطع الطريق. وصاحب المحاضرة - في هذا الوقت -

ما يزال متعلقاً بيساقى النفس، يعالج آفاتهما، ويروضهما على ما أقدمت عليه من خلوة وسهر وذكر وجوع وصمت؛ ولذلك فهو يناقش ويحاور ويجادل نفسه بهدديات عقلية استفادها من علوم الظاهر

إذن فالمحاضرة هي معاشة الصوفي لأسماء الله الحسنى بالذكر الدائم والمتواصل وبقلب حاضر حضور القلب مع الحق في الاستفاضة من أسمائه، فأسماء الله الحسنى هي المعين الذي يتزود منه الصوفي مع ثبات أقدامه في طريق السلوك إلى الله ومعالجة الروحي.

ثم تأتي المكاشفات على قلبه وروحه ~~بكنوز من~~ المكاشفة التي يهبها الله له، فينبعث العلم من قلبه على شكل إلهامات، يسميها الصوفية بالحدس. فيبدأ في هذه المرحلة يتخلى عن براهينه العقلية لحساب يقينه القلبي، فيستدل بالحق على الخلق، وبالصانع على صنعه.

ففي المرحلة الأولى - المحاضرة - يكون محجوباً بالكون عن الغيب، أما في مرحلة المكاشفة يصير مطالعاً للغيب وتحلياته. يقول القشيري (ت ٤٦٥ هـ) المكاشفة "حضوره لبعث البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب



سأنوار الأسرار عند صفاء القلوب من  
الأناس، وخلصها من الأضداد والأعيار  
فى مراقبة الجبار، فيصير كأنه ينظر إلى  
الميب من وراء سر دقيق من صفاء المعرفة،  
وورود اليقين

وهذه المعانى الثلاثة - المحاضرة  
والمكاشفة والمشاهدة، تتداخل فيما بينها  
فلا يتم تجل إلا بعد رفع حجاب الحس،  
أى أثناء عملية الكشف، أو الذوق، أو  
المعرفة الصوفية، ولا يتم الكشف إلا  
بالتواجد، والحضور فى سياق الحضرة  
الإلهية قال تعالى: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ  
فَخَرُجْ الْيَوْمَ حَنِيدًا ﴾ (سورة ق: ٢٢)

وهذا هو معنى الكشف والحضور  
الإشراقى؛ إذ لا ينقذ رناد المعرفة  
الإشراقية إلا أثناء الحضور الإشراقى<sup>(٢٢)</sup>.

وقد تبنت الصوفية مسلكا للقيام  
بالمذكر لتحقيق الحضور، كما عقدت  
له بعض الطرق الصوفية مجالس عرفت  
باسم الحضرة، يذكر فيه الله بمجموع  
من الأدعية والأذكار والأوراد، صارت  
هذه الحضرة تقليدا جماعيا يمارسه  
أصحاب الطرق الصوفية من أجل تحقيق  
الحضور الإلهى، أو الوصول إلى الحضرة  
المدسية.

النسيل، ولا مستحير من دواعى الريب، ولا  
محجوب من نعت الغيب<sup>(٢٣)</sup>

فالمكاشفة أول منزل من منازل قسم  
الحقائق، وأول ما يبدو من الصفات  
والحقائق الإلهية أو الصكونية لسير السائر  
من وراء ستر دقيق خلف حجاب شفاف من  
اسم إلهى مقيد بحكم، ومختصر بوصف،  
فأول التجليات التى يراها السائر فى  
سيره من الحقائق الإلهية تسمى مكاشفة،  
وهى على درجات، أعلاها شهود أحدية  
الذات هى صور الصفات فى مقام البقاء  
بعد الفناء، ثم تأتى المشاهدة، وفى هذه  
الدرجة يفنى المرید عن نفسه، ويظل باقيا  
فى ذلك الفناء لا أثر فيه للبقية من نفسه<sup>(٢٤)</sup>  
وهو فى ذلك البقاء يشهد أحدية  
الذات، وهو شهود بالحق للحق.

وتأتى المشاهدة بعد المكاشفة،  
ويترقى السالك درجة فينزل منزلة  
المشاهدة، وهى "رؤية الحق من غير  
تهمة"<sup>(٢٥)</sup>. يقول الحسيد: حقيقة المشاهدة  
"وجود الحق مع فقدانك؛ فصاحب  
المحاصرة يهديه قلبه، وصاحب المكاشفة  
ينديه علمه، وصاحب المشاهدة يفنيه  
سره"<sup>(٢٦)</sup>.

وقيل: إن المشاهدة إدراك العيوب

#### خامساً: الذكر والحضور:

الذكر معناه "إحصار القلب مذكوره، ومواجهته إياه، واستمراره على ذلك إلى حد تظلمس فيه موارد الرهو والنسيان"<sup>(٢٣)</sup>

والذكر معناه التخلص من الغملة والنسيان، فالذاكر يستحضر مذكوره على قلبه فهو حاصر مع ذلك الذاكر، وناس لما سواه من الأغراض والرغبات، فإذا استمر ذلك أورت استغراق الذكر مع مذكوره غيابه عن ذكره"<sup>(٢٤)</sup>

ويؤكد الصوفية على الذكر باعتباره وسيلة لتحقيق الحضور مع الله، فالذكر حضور أعلى من الحضور البرهاني، وإن كان الجسد مستغرقاً في النوم، فالذاكر قائم وإن نام؛ لأنه نام على حب الله ولا يلهيه عنه لأم مما يلهي به الغافلون

والذكر بالقلب معناه إحصار الشيء في الذهن، والذكر باللسان معناه التلطف بالشيء، والذكر هو تمجيد الله بمعارات محددة معينة تردد بحسب ترتيب الشعائر، ويكون ترديدها إما جهراً أو سراً، وثمة خلاف كبير بين الصوفية حول أفضلية أحدهما على الآخر"<sup>(٢٥)</sup>

وقد تأتي للمريد أثناء الذكر بعض الوسواس تجعله غافلاً عن ذكر الله فيحذر الصوفية من ترك الذكر في الحالة، بل لأن من متابعة الذكر، لأن الغفلة من الذكر شر من الغفلة فيه.

ويؤكد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) على عظمية عيسادة الذكر؛ لأن ذكر الله سبحانه وتعالى مع خفته على اللسان وقلة التعب منه صار أنفع، وأفضل من حملة العبادات مع كثرة المشقات فيها، ويرشد العبد لكي يحقق الحضور قائلاً "أعلم أن بتحقيق هذا لا يليق إلا بعلم المكاشفة، إن التركز النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب، أما انخراط الصوفي في الذكر وقلبه غائب عن الله أو منشغل بالدنيا يجعل الذكر قليل الجدوى، فالذكر النافع يستلزم حضور القلب الدائم مع الله، ويكون الذكر على هذه الصورة هو المقدم على العبادات بل به تشرف مبائر العبادات.

وبالذكر يقترب الصوفي من الله، ويحضر إلى حضرته القدسية، والقرب الذي يتكلمون عنه ليس قريبا مكانيا، وإنما هو قرب روحاني خاص بالوجود الإلهي، والقرب حال يشعر به المريد،



فيتمثل الله دائماً في كل خطوة يحطوها، بحيث يدرك أن الله تعالى أقرب إليه في كل آن من حبل الوريد.

ويفسر الجنيد هذا القرب بقوله: إن الله تعالى يقرب من القلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه، فالفاضلون يعيشون في حلم الله، والذاكرون يعيشون في رحمه الله، والعارفون يعيشون في لطف الله، والصادقون يعيشون في قرب الله<sup>(٢٦)</sup> أي في حصرتة

وكان أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦ هـ) يسمى إلى هذا الحضور، فيناجي ربه في دعائه قائلاً: "إني أسألك أن تغيبني بقربك مني حتى لا أرى ولا أحس بقرب شيء، ولا بعده عني"<sup>(٢٧)</sup>

وبعد القرب يحظى العبد بالتمكن، والدرجة العليا منها هي الاستقامة المطلقة في أحدية الجمع والفرق، ورؤية الخلق في عين الحق. وهذه الدرجة هي تمكن المارف، وهي الدرجة التي يستريح فيها من الطلب، ويستقر فوق المقامات، ويبقى العبد بعد أن يفنى، فعندما يصل إليها يفنى عن وجوده في هذه الحضرة، وهي حضرة الجمع، فيصير بقاؤه إنما هو

بوجود ذات الحق تعالى، فالعارف يفنى وجوده في جود الحق تعالى، ولا يكون موحوداً إلا بوجوده تعالى، فصاحب هذا التمكين وصل ثم اتصل، فالسالك وصل لنهاية الاستقرار في الحضرة التي يفنى فيها الخلق جميعاً ويبقى هو وحده<sup>(٢٨)</sup> ولكي يتوصل الصوفية لهذا القرب وهذا الحضور القلبي بالحضرة الإلهية يأخذون في الذكر في مجالس جماعية تسمى محاليس الذكر أو الحضرة يذكرون فيها الله بمجموعة من الأدعية والأوراد والأذكار والمدائح النبوية، وقد يصاحبها الموطيقى وبعض الحركات الإيقاعية

ويحفظ الذكر هو القطب الذي يدور عليه التصوف كله. لأن الصوفية يتشبهون في مسلكهم بخاصة أصحاب رسول الله ﷺ الذي أوصاه الله بهم في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ﴾ (الكهف: ٢٨).

وبعد الصوفية الذكر سلم الواصلين من السالكين إلى الحضرة الإلهية، وهو يحرس الجوارح، ويحفظ الوقت، ويمتدح أبواب الأنس، ويطبع في النفوس رسوم العبودية، ثم يمنحها منشور العتق، ويضمن الخير بكل حال، ويجدد قوافل



السائرين إلى الله، وهي العبادات التي ظاهرها أجور، وباطنها حضور، وباطن باطنها نور على نور. ويربط القاشاني بين الذكر والحضور في تأويله لقوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ لَكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ (الكهف: ٢٤)

وهي تعني الرجوع إلى الله، والحضور إليه "أذكر ربك" بالرجوع، أي الحضور، إذا نسيت بالغفلة. فالذاكر هو جليس الله، والحاضر بين يديه، يال الذاكر من الأسرار والعلوم ما شاء الله. وحضرة الله لا يرد عليها أحد ويفارقها بغير مدد، ويسأل من ادعى حضوره بقلبه في ذكره مع ريم تعالى: ماذا أتحدثك وأعطاك في هذا الحضور؟ فإذا قال: ما أعطاني شيئاً قيل له: وأنت الآخر لم تحضر معه في ذكره، فأنت كنت في غفلة عن الله، لم تحفظ بالقرب منه. يقول "مخمش الجلاب" صحبت أبا حفص اثنتين وعشرين سنة ما رأيته ذكر الله تعالى على حد الغفلة، وما كان يذكره إلا على سبيل الحضور والتعظيم، فكان إذا ذكر الله تغيرت عليه حاله، حتى كأن يرى ذلك منه جميع من حضره<sup>(٢٩)</sup>

كما يؤكد الخراز (ت ٢٧٩هـ) هذه الفكرة قائلاً: "إذا أراد الله أن يوالي عبداً

فتح له باب الذكر، فإذا استلذ بالذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجلس الأنس، ثم أجلسه على كرسي التوحيد ثم رفع عنه الحجاب وكشف عنه الجلال والعظمة، فإذا نظر الجلال والعظمة بقى بلا هو، فيصير فانياً بارئاً عن دعوات نفسه محفوظاً لله، فيكمل من قسي في ذكر الله فإن روحه شهدت جمال الحضرة<sup>(٣٠)</sup>.

كما يربط الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) بين الذكر والحضور فيرى أن أول مبادئ الكمال أن يكثر الذكر بقلبه ولسانه فهو حتى يسرى الذكر في أعضائه وعروقه، وينتقل الذكر إلى قلبه، ثم يسكن قلبه ويبقى ملاحظاً لمطلوبه مستغرقاً به، ثم يغيب عن نفسه بمشاهدته، ثم يفي عن كليته، فحينئذ ينجلي الحق على قلبه، ويغلب عليه السكر، وحالة الحضور والجلال والتعظيم.

ويحذر الصوفية من الغفلة عن ذكر الله؛ لأن الغفلة تحرم الإنسان من الحضور أو التواجد في الحضرة الإلهية قال الجيند: "الغفلة عن الله تعالى أشد من دخول النار"<sup>(٣١)</sup>.



## سادساً: الحضرة ومجائس الذكر:

الحضرة مجائس يعقدها بعض الصوفية، وخاصة أصعاب الطرق الصوفية، أو من يطلق عليهم اسم المريدين أو الدراويش، وهي مجائس تخصص لذكر الله تعالى، ويمارس هؤلاء الذكر في جماعة، ويرون أنه أمر قد ورد في الكتاب والسنة، وكان على عهد رسول الله ﷺ ولم يكن أمراً مبتدعاً في الدين، فقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا﴾ (فصلت: ٣٠)، ﴿وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الشعراء: ٢٢٧)، ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُهُودِهِمْ وَيتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبُّنَا مَا خَلَقَ هَذَا بَطْلًا تُحْكِمُكَ فِقْهًا عَذَابُ الْكَافِرِ﴾ (آل عمران: ١٩١)، وكل هذه الآيات فيها لمصطلح الجمع {الذين}

وقد روى البخاري أن رسول الله ﷺ دخل المسجد فوجد حلقتين ذكر وحلقة علم فجلس في حلقة العلم، فسر عليه قوله تعالى ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ (الكهف: ٢٨) فقال: جعل من

أمتي من أمرت أن أصبر نفسي معهم وهم أهل الصفة، يقال: إن هؤلاء كانوا النواة الأولى للصوفية، كما يستشهد الصوفية بالحديث القدسي "أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، هب إن ذكرني في نفسي ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم" والملأ الجماعة، وهي ذكر الله في مجالس، يطلق عليها اسم الحضرة

وتعني هذه المجالس أن يكون المرء حاضراً مع الله بقلبه، والحضور هو الوعي بوجهته عز وجل، وتسمى الحضور أي المشول في حضرته

وقد استخدمت كلمة الحضرة بمعان أوسع مما سبق قبل ظهور الطرق الصوفية من قبل ظهور الطرق الصوفية، وابن عربي وهو بسبيل وضع مذهبه القائم على وحدة الوجود يستعمل كلمة "حضرة" في معنى أكثر اتساعاً، وذلك حين يتحدث عن الحضرات الخمس الإلهية، وهو ما سبق الإشارة إليها، ويريد بذلك درجات أو مراتب الوجود، أو الموحودات في سلسلة الوجود

أما ما يطلقه الدراويش على الحفلات الدينية التي يحيونها بانتظام، فتسمى

الأذكار الواردة في القرآن والسنة، أو بالتفكير في خلقه، والقيام بأفعال أو أقوال تقرب الصوفى من الله تعالى، بأداء نسيك، أو عبادات، أو أفعال مع حضور القلب.

ويستعين الصوفية في هذه المحال أو اللقائات بأساليب منها: قراءة القرآن، وقيام الليل والتهجد، وصلاة النواهل، وذكر أسماء الله الحسنى، أو قراءة الأوراد والأدعية أو الحزب وغيرها، وقد يكون لكل طريقة مجموعة معينة من الأفعال.

وهذا الذكر المستمر في الحلقات هو الذي يهيئ الشعور ويملك مجامع القلوب، ويسكر معه الذاكرون في حميا وغلبة محبتهم وشوقهم إلى الله تعالى محبوبهم الوحيد، وقوام هذا الذكر ذكر شهادة لا إله إلا الله، ويسمى ذكر الحلالة، وذكر الحزب، وهو يتألف من مختبرات مطولة من القرآن والأدعية الأخرى مروية عن بعض الشيوخ، وثمة ذكر أبسط من هذا هو ذكر الأوقات، وهو عبارات مصطلح عليها يرددها أصحاب الطريقة عقب كل صلاة مرتين في اليوم على الأقل، وهناك اصطلاح آخر يستعمل في

الحضرة، أو مجالس الذكر، وهي تحصر بمعنى خاص، وهي إما الحضور مع الله قلباً وذكراً، وإما أن يكون للحضور القدسي مكانه بينهم فهي "تعبير يدل على التشريف والإجلال في التوجه لله والأولياء والأنبياء"<sup>(٣٧)</sup>.

وتعد الحضرة بمعناها العملى السابق، إحدى الممارسات الصوفية التي يواظب عليها أصحاب الطرق الصوفية، بل هي من أهم العوامل التي ساعدت على بقاء التصوف واستمراريته، وذلك أن الممارسات تقوى بطق المتدين، أو المتصوف وظاهر سلوكه، وتجعل الفكرة الدينية حقيقة حاضرة قابلة للنمو، والتأثر والتأثير في البيئة التي يعيش فيها، وقد اهتم أصحاب الطرق الصوفية - بصفة خاصة - بالممارسات أو الشعائر في الحضرة؛ لما لها من أهمية في ترقى المريد، والوصول به لأسمى مقامات النفس، والشعائر هي التعبير الرمزي عن المشاعر، والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال، وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط<sup>(٣٨)</sup>.

ويتم في الحضرة ذكر الله بترديد



مواقف متباينة من الرقص. وأصبحت أركان الحاضرة ثلاثة أركان هي: الذكر، والسماع أو الغناء، والرقص.

١- الذكر: اتفق كل الصوفية على أهمية الذكر، ولكن أصحاب الطرق الصوفية ترى في الذكر الذي يعقد في الحاضرة نوعاً من تربية المريـد بالذكر الدائم لله، اعتماداً على قوله تعالى: ﴿ فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾ فيذهب أحد شراح ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ) إلى أهمية الذكر قائلاً إنه "أعظم باب أنت دأجله لله فاحل له الأنفاس حراساً"<sup>(٣٧)</sup>.

وارتبط الطريق الصوفي أو التربية الروحية لدى القوم بالذكر، وذكروا الله في كل حال، وحذروا من ترك الذكر، وخاطبوا المريـد قائلين "لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه؛ لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك في وجود ذكره، فعمى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود ويقظة إلى ذكر مع وجود حضور، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور، وما ذلك بعزير على الله، فهو فعال لما يريد.

ومن هنا قد نرى المريـدين في الحاضرة

هذا، المقام هو "الورد"، ومعناه عند الصوفية الوصول أو الورود، ويطلق على دعوات أو أذكار يصوغها أحد مؤسسي الطريقة، وتؤدي على نحو دوري متكرر، وتعد تلاوتها عملاً أعمال الرياضة الروحية. والسمي إلى الحضور"<sup>(٣٨)</sup>.

وقد يصحب الذكر دق علسي الدفوف، وربما اصطنع بعض أصحاب الطرق الصوفية أسلوب الرقص، ولاسيما عند الدراويش من العجم، سواء أكانوا مولوية أم نقشبندية أم بكتاشية"<sup>(٣٩)</sup>.

وهذه الجماعات الصوفية المتأخرة، عندما قامت، وتحددت شعائـرهم اتخذت من الذكر وحلقات الذكر ركناً من أركان طريقتها، ويصف "ماكدونالد" هذه المجالس بقوله: "يطلق الدراويش على الحفلات التي يحيونها بانتظام كل يوم من أيام الجمعة اسم الحضرات"<sup>(٤٠)</sup>.

وربما يصحب الذكر أغان صوفية، كما قد يصحبه الرقص والنقر على شتى أنواع الدفوف، والنفخ في النايات، وفي الحاضرة تختلط أصوات الذكر مع دقات الطبول مع الرقص، وقد وقف الصوفية مواقف مختلفة من السماع أو الغناء الصوفي في الحاضرة، وأيضاً وقفوا

قد يصلون إلى حالة الغيبة والسكر والمحو، ولا يشعرون بمن حولهم بكثرة الذكر، واستحضار الحضرة القدسية، ويعيرون عمن حولهم.

فالطريقة التى يرى بها الشاذلى تلاميذه تقوم على ذكر الله فى كل حالاته، ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ (النساء: ١٠٣) فللسان الصوفى يلهج دائماً بذكر الله فى سفره وحضوره.

وكذلك يعنى أتباع السيد أحمد السدوى (ت ٦٧٥هـ) مؤسس الطريقة الأحمدية الحضرة لدوام الحضور فى ذكر الله، حتى يتحقق الذاكر بها جاء فى الحديث القدسى، وتعقد هذه المجالس فى الروايا والتكايا، أو فى الاحتفالات الدينية.

٢- السماع: والسماع الصوفى هو كل ما يسمع فى حلقات الحضرة من إنشاد أو ذكر للقرآن مع دقات الطبول، وللسماع عند الصوفية منزلة خاصة، وهو مفتاح نحو حالات نفسية عديدة، ومختلفة لها أثرها على حركة الأعضاء، سواء أكانت منضبطة أم غير منضبطة، متناسقة أم عقوبة، ويسمون الأولى

التصفيق والرقص، والثانية الاضطراب ويعرف القشيري السماع فى رسالة له بنفس المعنى يقول فيها: إن السماع هو "إدراك الغيوب لسمع القلب لفهم المژاد لحقائق المراد، والوقوف على إشارات الحق عند وجود عبارات الخلق، والترقى مما يقرع سمع الظاهر إلى ما يوجب جمع السرائر"<sup>(٣٨)</sup>.

والسماع ضرورة عند الصوفية، من فقدوها فقد عصبراً هاماً من عناصر الاتصال بالحق، والنوصل إلى حضرته أو **كهم** قال الهجويزى (ت ٤٦٥هـ) "السماع تنبيه الأسرار لما فيها من المعينات لتكون بذلك حاضرة دائماً، معبرة عن الحق"<sup>(٣٩)</sup>.

وفى حين أجاز بعض الصوفية السماع، نجد البعض الآخر قد حرّمه ومن هؤلاء ابن الجوزى الذى رأى أن سماع الغناء يجمع بين شيئين:

أحدهما: أنه يلهى القلب عن التفكير فى عظمة الله والقيام بخدمته والثانى: أنه يميل إلى اللذات العاجلة، ويدعو إلى استيوائها مع جميع الشهوات الحسية<sup>(٤٠)</sup>.

كذلك ينكر أبو عبد الله بن خفيف (ت ٣٧١هـ) استماع الغناء والرباعيات مع



السرقة بالإيقاع، وغناء الرقصين لأحكام الدين، ويعتبره فسقاً، ويحرم غناء أسماء الله وصفاته، ويعتبر هذا مما لا يليق به عز وجل<sup>(١١)</sup>

ويتناول العلماء نوعين من السماع عند حديثهم عن السماع، وهما السماع القرآني وغيره، ولا خلاف بين العلماء والصوفية على جوار السماع القرآني، بل ووحويته، أما السماع غير القرآني سواء كان قصائد ملحنة أو غير ملحنة فهو ما وقع فيه الخلاف بينهم، يقول الفزالي: اعلم أن قول القائل: السماع حرام معناه إن الله تعالى يعاقب عليه، وهذا أمر لا يفرق بمجرد العقل بل بالسمع وقد دلّ النص والقياس جميعاً على إباحته<sup>(١٢)</sup>

ويشترط القشيري في المستمع حضور القلب، وعدم تكلف الوجد، وطهارة السر بعدم شهود الغير، وعدم اقتراح ما يقال من المتشدد، ولا يصحح للمتشد إذا أخطأ، والمبادرة إلى بدل المال، أو الخلق الحسن، والصبر على إخوانه لما يحدث منهم في السماع، والسكون عند حضور الوجد لتحقيق شرط الصدق الذاتي<sup>(١٣)</sup>.

ويميز الصوفية بين السماع بفرق والسماع بجمع، أو السماع في حال

الحضور وحال العيبية، يقول القشيري: "سماع المرق حضور بحلق، وسماع الجمع غيبة بحق، وسماع المرق مثل الأصل"<sup>(١٤)</sup>

٢- الرقص: وقد يتطور أمر السماع من تحريك الأشواق والمواحيد الباطنية للصوفي إلى التعسر الحركي الرقص، والذي قد يبلغ أقصاه حتى يغيب المريد عن نفسه، وفنائه عن حوله، حتى إنه لا يدرك ماذا يفعل

وقد اختلف الصوفية في أمر الرقص والحادث في الحضرة، فمنهم من أباحه، ومنهم من رأى فيه بدعة، وبهى عنه؛ فقد أباحه أبو عبد الله السلمي<sup>(١٥)</sup> (ت ٢١١هـ) استناداً إلى ما ورد عن بعض الصحابة أنهم حركوا أرجلهم فيما يشبه الرقص

وتبدو ظاهرة الرقص واضحة في التصوف الفارسي، وبعد الرقص مما تميز به فرقة المولوية<sup>(١٦)</sup>، المنسوبة إلى مولانا جلال الرومي، ولهم في مصر تكية تعرف باسم تكية الدراويش، لهم فيها مسرح يقومون بإجراء الحضرة في داخلها، وتعتمد الحضرة عندهم على الرقص في المقام الأول.

وقد هاجم الرقص صوفية آخرون،

مقررًا للحضور، ويذهب الغالبية العظمى من ناقدى الطرق الصوفية إلى نقد هذه الطرق بناء على ممارستهم لهذه الحركات الإيقاعية فى الحضرة، ويعتبرها خروجًا عن الحدود الشرعية فى حين أن من يقوم بها يرجع بنسبها ووجودها إلى زمن الصحابة رضوان الله عليهم

منهم ابن الجوزى<sup>(١٦)</sup>، ورأى فيه السهروردى<sup>(١٧)</sup> (ت ٥٢٩هـ)، أنه عمل لا يليق بالشيوخ، وكذا البهوىرى<sup>(١٨)</sup> فإنه يرى أن الرقص ليس له أصل فى الشريعة والطريقة، لأنه باتفاق العقلاء لم يكن حين يكون جدًا، ولغو حين يكون هزلًا، وفى نظره يعد الرقص قبيحًا شرعًا وعقلًا، ومرفوضًا عند أهل الطريق، وليس طريقًا

١. د/ منى أبوزيد



- (١) الطوسي النعم ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور ، دار الثقافة العربية - القاهرة سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ ص ٤٧٨
- (٢) د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني بيروت سنة ١٩٨٢ ج ١ مادة "حضور" ص ٤٧٨
- (٣) لعاشاني شرح الدلال في شرح لاصطفا المتداوله بين رباب الأديان والأحوال بتحقيق سعيد عبد الفتاح مكتبة الأزهرية للتراث القاهرة سنة ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.
- (٤) الفاشاني ، السابق ص ٧٨
- (٥) الفاشاني : لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام ، تحقيق سعيد عبد الفتاح ، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة سنة ١٩٩٦ ج ١ ص ١١.
- (٦) الجرجاني ، التعريفات ، تحقيق إبراهيم الإياري ، دار الكتاب العربي بيروت من أسسه ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ص ١١٩ ، ١٢٠.
- (٧) ابن خلدون ، جميل صليبا ، المعجم الفلسفي مادة "حضور" ج ١ ص ٤٧٩
- (٨) عبد الرحمن لعلمي ، طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريعة ، مكتبة الجانجي ، القاهرة (د. ت.) ص ٢٣٤
- (٩) روه أبو هريرة ، ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري / القاهرة دار الريان للتراث ١٤٠١
- (١٠) د. عبد النعمان الحفني ، معجم مصطلحات التصوفية بالبروت ص ٢ سنة ١٤٠٧ / ١٩٨٧ مادة "حاضرة" ص ٧٨ ، وأيضاً أسرفؤاد أبي حرره ، معجم المصطلحات الصوفية ، مكتبة لبنان ناشرون بيروت من ١ سنة ١٩٩٣ ص ٧٥.
- (١١) د. محمد أبو ريان ، الحركة الصوفية في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية سنة ١٩٩٤ م ص ١٢٩ ، ١٤٠
- (١٢) أحمد البقسيدى لحالدى لطرق الصوفية ، تحقيق أديب ، صر لله ، الانتشار العربي ص ١ سنة ١٩٩٧ م ص ٣٥٢ ، ٣٥١.
- (١٣) الكلابدى المعروف لمذاهب أهل التصوف ، تحقيق محمود أمين السوي مكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ص ١٢٨ سنة ١٩٩٢ / ١٤١٢ ص ١٣٨
- (١٤) الكلابدى السابق ص ١٣٩
- (١٥) القشيري : الرسالة ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. محمود بن لطيف دار الكتب الحديثة القاهرة ج ١ ص ٢٣٢
- (١٦) لعلمي ، طبقات الصوفية ص ٥٩
- (١٧) إمام حسن سيد الآراء الكلامية والتصوفية لقشيري - رسالة ماجستير - مكتبة دار العلوم جامعة القاهرة سنة ١٩٩٧ ص ٥٤٩ .
- (١٨) القشيري الرسالة ج ١ ص ٢٤٥
- (١٩) القشيري السابق نفس الصفحة وأيضاً إمام حلمي سيد الآراء الكلامية ص ٥٦٢
- (٢٠) الفاشاني لطائف الأعلام ص ١٠ ص ٣٥٠
- (٢١) الحالدى الطرق الصوفية ج ٢ ص ٣٥٠.
- (٢٢) د. محمد علي أبو ريان ، الحركة الصوفية ص ١٤٠ ، ١٤١.
- (٢٣) الفاشاني : شرح الدلال ص ٨٩



- (٢٤) الشبيري الرسالة ج ٣ ص ٤٦٩
- (٢٥) ماكندونالد دائرة المعارف الإسلامية - النسخة العربية - مادة "ذكر" ترجمة يونس - دار الفكر القاهرة سنة ١٩٢٣ مج ٩ ص ٢٨٧ .
- (٢٦) السلمي طبقات الصوفية - ص ١١٦ .
- (٢٧) عبد الباقى محمد داود المعارف عند صوفية المسلمين والفاياد الأخرى، الدار المصرية القبية سنة ١٩٩٧ ص ٢٧٤
- (٢٨) السلمي - طبقات الصوفية ص ١٥٩ .
- (٢٩) السلمي : السابق ص ٢٣٤
- (٣٠) د. عبد الحليم محمود الدراسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلي ، دار الكتب الحديث ، القاهرة ص ٧٢
- (٣١) عصام عيسى موهب المسج للصوفى عبد عبد الرزاق القاشاني ، رسالة ماجستير كلية دار العلوم جامعة القاهرة رقم (١٠٩٩) سنة ١٤١٧ ١٩٩٧ ص ٢٤٠
- (٣٢) دائره المعارف الإسلامية - مادة "حضور" بقلم ماكندونالد - ترجمة محمد يوسف موسى - النسخة العربية دار الفكر القاهرة مج ٧ سنة ١٩٢٣
- (٣٣) مقال عبد المصم جاد الله - التصوف فى مصر والمغرب - منشأة المعارف الإسكندرية سنة ١٩٩٧ ص ٢٢٦ .
- (٣٤) دائرة المعارف الإسلامية - "ذكر" ماكندونالد - ترجمة يوسف عيسى - ص ٢٨٨
- (٣٥) د. محمد على أبو ريان - الحركة الصوفية فى الإسلام ص ٩١٢
- (٣٦) ماكندونالد - مادة "حضور" مج ٧ دائرة المعارف الإسلامية
- (٣٧) أبى عباد الرندى العسرى - حيث المواهب النلية فى شرح الحكم العطائية ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. محمود بن الشريف ، دار المعارف مصر سنة ١٩٩٢ ج ١ ص ٧٢
- (٣٨) العسرى : رسالة السماع ، تحقيق د. مبرح حسن على - ضمن رسائل القشيري، نشر المعهد المركزى للابحاث الإسلامية باكستان (د.ت) ص ٥١، ٥٠
- (٣٩) لهجورى كشف المحجوب تحقيق إسماعيل هدين - مجلس الأعلى لشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٧٥ ص ٦٦٧ .
- (٤٠) أبى الجورى : تلبس إبليس، دار إحياء الكتب العربية (د.ت) ص ٢١٥
- (٤١) القشيري : لرسالة - ج ١ ص ١٨٤
- (٤٢) المرالى إحياء علوم الدين ، طبع دار البيان لعربى القاهرة (د.ت) ج ٢ ص ٢٤٧ ، ٢٤٨
- (٤٣) القشيري - رسالة الصمغ ص ٥٢ ، ٥٤
- (٤٤) القشيري السابق ص ٥٦
- (٤٥) برون - تاريخ لأدب فى إيران ، الترجمة العربية ج ٢ ص ٦٥٧ .
- (٤٦) أبى الجورى : تلبس إبليس ص ١٥٩
- (٤٧) لهجورى (أبو جعفر عمر) عوارف المعارف ، ملحق بالمجلد الخامس من الإحياء للفرائى - مله دار البيان العربى (د.ت) ص ١٣
- (٤٨) لهجورى كشف المحجوب ص ٦٥٦



## الحقيقة والشرعة

أن تعبد الله بما أمر وبما نهى، والحقيقة أن تشهد ما قضى الله به وما قدر، وما أخفى من أمره وما أظهر. ويشير أئمة الصوفية إلى ضرورة التزام الصوفي بالجمع بين الحقيقة والشرعة في سلوكه

الطريق إلى الله، ولا يُستغنى بأحدهما عن الآخر حتى لا يخرج عن مقصد القوم <sup>(١)</sup> <sup>(٢)</sup>

ويتنوع حديث الصوفية عن الحقيقة والشرعة حسب المقام الذي يتحدث منه العارف، وحسب تجربته الذوقية، وحسب حاله من الوقوف على مراتب التوحيد وحظه منه. ومن هنا تنوعت عباراتهم في الإفصاح عما يجدونه من الحقائق وما يتذوقونه من كئوس المحبة. يقول ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) في تعريفه للحقيقة: إنها سلب آثار أو صفاتك عنك بأوصافه؛ فإنه الفاعل بك فيك منك لا أنت. ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها <sup>(٣)</sup>.

يعبر هذا المصطلح عن مستويين متميزين هي الاستعمال الصوفي، لكنهما متلازمان بالضرورة عند المحققين من الصوفية، ولا غنى بأحدهما عن الآخر كتلازم الروح والجسد.

والشرعة يعبر بها عن ضرورة الالتزام بما أمر به الشارع وما نهى عنه، والحقيقة يعبرون بها عن روح الأوامر والنواهي <sup>(٤)</sup>

وردت بهما الشرعة. وكما أن الجسد بلا روح لا حياة فيه فكذلك الشرعة بلا حقيقة لا حياة فيها لقبب المؤمن والعارف.

وقد عرف القشيري الشرعة بأنها أمر بالتزام العبودية، والحقيقة بأنها مشاهدة الربوبية، فكل قول بشر غير مؤيدة بالحقيقة فهو مقبول، وكل قول بحقيقة غير مقيدة بالشرعة فهو غير محصول والشرعة جاءت بإنشاء الخلق بالتكاليف أمراً وبهياً، أما الحقيقة فهي إنباء عن تصريف الحق في أمور الخلق. فالشرعة

وقد يطلق البعض علم الظاهر على الشريعة وعلم الباطن على الحميمية، وقد يسمى البعض الآخر الشريعة بعلم الرواية بينما يسمى الحقيقة بعلم الدراية، وقد أشار الطوسي في (اللمع) إلى أن علم الشريعة علم واحد يجمع بين معنى الرواية والدراية، فإذا جمعت بين الكلمتين (الحقيقة والشريعة) كان المقصود بهما علم الشريعة الذي يجمع بين الأعمال الظاهرة والأعمال الباطنة، وهو يقصد بذلك الجمع بين أعمال الجوارح الظاهرة كالصلاة والصيام والحج، وأعمال القلوب الباطنة من المراقبة والخشية والإخلاص واليقين والصدق، فإذا قلنا: علم الحقيقة انصرف ذلك إلى أعمال القلوب ومشاهدات البصيرة، وإذا قلنا علم الشريعة انصرف ذلك إلى أعمال الجوارح من الصلاة والصيام.

فالأول منهما هو علم الدراية بالمواجيد والأذواق والمعرفة.

والثاني منهما هو علم الرواية أمراً ونهيًا وسلوكًا

فالشريعة علم نظري بالأحكام،

والحقيقة علم بكيفية التحقق بها ذوقًا ووجدانًا وجمع بينهما الشعراني في قوله: الأول منهما "علم الباطن" علم انقذح في قلوب الأولياء حين استتارت بالعمل بالكتاب والسنة، والتصوف هو زيادة العمل بالكتاب والسنة<sup>٣٣</sup>.

ويعتمد الصوفي في حديثه عن الحقيقة والشريعة على المقام الذي يتجأ من مقامات المعرفة، وحاله من المحبة، فمن العارفين من يحدثك عن الحقيقة بالرمز والمثال تقريبًا وتفهمًا لمقامه من الحضرة الإلهية التي قد يعز على بعض العقول أن يستوعبها، فيلجأ المحققون منهم إلى استعمال الرمز والمثال تقريبًا للفهم. وقد يحلو للعارف أن يستدل في كلامه عن الحقيقة بحديث يرويه عن حارثة ؓ حين سأله الرسول ﷺ كيف أصبحت يا حارثة؟ فقال: أصبحت مؤمنًا حقًا فقال صلى الله عليه وسلم: «لكل حق حقيقة. فما حقيقته إيمانك؟» فقال عزفت نفسي عن الدنيا فاستوى عندي ذهبها ومدرها، وكأني أنظر إلى أهل الجنة وهم يتعمون، وإلى أهل النار وهم



عليه وسلم: «لا، إلا أن تطوَّع» فقال  
الصحابي والله لا أزيد ولا أنقص فقال  
الرسول ﷺ: «من سره أن يطر إلى رجل من  
أهل الجنة فلينظر إلى هذا الرجل»

بينما يرى أئمة القوم ضرورة النفاذ إلى  
باطن الشريعة والوقوف على أسرارها  
واستبطانها؛ بحثاً عن معاني التخلق  
بأخلاق الله والعيش تحت ظلال أوصافه  
سبحانه. تحقيقاً لحديث الأولياء المشهور  
الذي جاء فيه: «...وما يزال عبدي يتقرب  
إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت  
وجهه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر  
به، ويده التي يبطش بها...» إلخ الحديث،  
وما لم يتحقق السالك هذه المعاني في  
طريقه إلى مقام الحصرة الإلهية يكون من  
أهل الظاهر والشريعة، وليس من أهل  
الحقيقة التي عبر عنها القوم - بعبارتهم -  
بأنها (سلب أوصافك عنك بأوصافه -  
كما أسلفنا - بأنه الفاعل بك فيك منك  
لا أنت). حيث يعتقد أهل الحقيقة في هذا  
المستوى أن قلب العارف كالمرآة تنعكس  
فيها صفات الخالق، وتنعكس صفات  
المخلوق، ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها،

يعذبون، وكأنني أنظر إلى عرش ربي  
بارئاً من أجل ذلك أسهرت ليلي، وأطمأت  
نهارى، فقال الرسول: «يا حارثة عرفت  
هالزم»<sup>(١)</sup> فلقد أشار الرسول ﷺ في حديثه  
إلى أن لكل حق حقيقة، وأشار حارثة إلى  
ما تحققه في مقامه من مصائر أهل الجنة  
وأهل النار، وكأنه شاهدتهم بأم رأسه  
عياناً، وقد نصبت موازين الأعمال تحت  
عرش الرحمن الذي تحققه حارثة بارئاً  
لحساب يوم القيامة؛ فبات ليلة قائماً  
وقضى نهاره بالصوم والعبادة هكياً  
وتأماً

كما أن بعض المحققين من أهل  
المعرفة يربطون حديثهم عن الحقيقة  
والشريعة بموقفهم من المعرفة ومستوياتها،  
فيقف بعضهم عند مستوى الظاهر من  
القول، مكتفياً بالأوامر والنواهي التي  
نزل بها طاهر الشرع مستنداً على صحة  
موقفه بحال الصحابي الذي سأل الرسول  
عن عمل يدخله الجنة. فأشار الرسول ﷺ  
إلى الالتزام بأوامر الشرع ونواهي، من  
الصلاة والصيام والزكاة والحج فقال  
الصحابي: هل على غيرها؟ قال صلى الله

التجليات والأسرار ما يجب أن يصاب  
ويكتف عن غير أهله<sup>(١)</sup>

ويمكن أن نفرق في البحث في قضية  
الحقيقة والشريعة عند الصوفية بين  
مستويين من الصوفية

١- المستوى الأول: ويمثله أئمة القوم  
وساداتهم وكبار المحققين فيهم الذين  
قالوا بضرورة التلازم بين الشريعة  
والحقيقة اعتقاداً وسلوكاً وعملاً،  
فلا شريعة بدون حقيقة؛ لأن الشريعة بدون  
حقيقة نفاق، ولا حقيقة بدون شريعة لأن  
الشرع الحاد، ولا بد من الجمع بينهما كما  
يجتمع في الجسد الروح والبدن، وعلى  
هذا النحو كان موقف الجنيد سيد  
الطائفة، والتستري، والغزالي وغيرهم من  
السادة المحققين.

٢- المستوى الثاني: وهم الذين  
صرحوا بأن الشريعة جاءت لمخاطبة العوام  
وأهل الظاهر من الفقهاء.

ويقسم بعضهم العارفين إلى طبقات:

١- الطبقة الأولى: هم الذين صرفهم  
الله نفسه بنفسه، بأسباب فضله من الآثار  
والآيات الدالة على صفاته وذاته.

وإذا نظر الصوفي إلى نفسه باعتباره فاعلاً  
لأوامر الشرع كانت أفعاله عديمة  
الفائدة، ولا تحقق فائدتها إلا إذا فنى عن  
رؤية نفسه في كل أعماله، ويرى أن الله  
هو الماعل الحق

وعلى المالك إذا أراد أن يتحقق من  
موقفه أن ينظر في حاله ومقامه بين يدي  
ربه؛ ليتعرف بفراسته: أي مستوى من  
الدين يليق بحاله فيأخذ به؛ لأن الشريعة  
ترى الأشياء من خلال التعدد والكثرة،  
أما الحقيقة فتراها من خلال التفرّد  
والوحدة، ولكل مستوى رحاله ولكل  
مقام أهله ونظاره<sup>(٢)</sup>.

وإذا تحقق المارفون من أن الحقيقة  
هي عين (التوحد والتفرد) فهموا معنى  
حقيقة التوحيد (ذاتاً وصفات وأفعالا)  
الذي ينظر إليه الحق في قلوب أوليائه فلا  
تتسع لشيء سواه يقول البسطامي موضعاً  
هذا المعنى، اطلع الحق على قلوب أوليائه،  
ورأى أن بعض القلوب لا تستطيع حمل  
معرفة، فشغلها بالمباداة، أما الذين  
تحملوا عبء المعرفة والحقيقة ووصلوا  
إليها، فهم الخاصة الذين كشف لهم من



فيستدلون بآياته عليه، ويعبدونه طمعا في جنته وحواف من نار. وقد يتفصل الحق عليهم بالكرامة والرؤى الصالحة

٢- والطبقة الثانية؛ هم الذين جاهدوا حتى وصلوا، فعرفهم الله نفسه بنفسه، حتى فتوا عن دواتهم في حصرته، وتحلصوا من وجودهم الذاتي

٣- وهناك طبقة ثالثة؛ وهم أهل النظر من الحكماء والمتكلمين وأرباب صناعة الجدل، وهؤلاء يستعملون الدليل والبرهان، وقد لا يحصلون من ورائه إلا الحيرة والعجز والاضطراب

ومن المنسبين إلى أهل الحقيقة يقولون: إنه إذا رأى العارف ببلهامه أو كشفه ما يحالف المسة المروية، فلا ضير عليه في ذلك، لأن ذلك أمر ظاهري لا يعبر عن الحقيقة التي وصل إليها أصحاب المستوى الثاني؛ لأنهم أهل الصفوة الذين وقفوا على الحقيقة هي خطاب الشريعة وتلقى في هذا المستوى بالفري والبسطامي والتلمساني وابن عربي والحلاج، وغيرهم من الذين يجعلون خطاب ظواهر الشرع حاصا بالعوام الذين يقفون عند ظاهر

اللفظ، أما أهل الصفوة فإن الظاهر عندهم ليس إلا وسيلة لا بد من تحاورها إلى الحقيقة المقصودة. ولا مانع عند هؤلاء أن نحد في مقالاتهم التي يعبرون بها عن الحقيقة التي أدركوها بأنواقهم ما يتعارض مع الشريعة، فصرح بعضهم - مثلا - بأن القرر كله شرك وإنما التوحيد في كلامنا، وصرح آخرون بوحدة الأديان وتساوت عنده الأضداد. فلا خير ولا شر، ولا طاعة ولا معصية، ولا حشر ولا إيمان.

والعارف الناضج عندهم هو الذي يلعب من حسابه معنى الأضداد. وتستوى في نظره جميع المذاهب والأديان ((فالذين يعبدون الشمس يرون الله شمسا، والذين يعبدونه في أشياء جامدة يرون الله أشياء جامدة، والذين يعبدونه بصفة أنه وجود واحد ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الحق لا يقيد نفسه أبداً بإحدى هذه الطرق ويحكم بخطأ ما سواها. وكما أن لون الماء لون إنائه فإن الماء لا لون له، وإنما يتلون بلون الإناء الذي يحل فيه<sup>(٣)</sup> فكذلك

قلب العارف.

فالاختلاف بين الأديان كما يرى هؤلاء، ليس حقيقياً ولا ذاتياً، بل يرجع سببه إلى اختلاف القلب القابل للمعرفة؛ ولهذا يوصى بعضهم ألا (... تصل نفسك بعقيدة بعينها ككل الوصل، فتكمر في البقية... ولم نستطع أن نحصل إلى الحق الصراح في الأمر؛ لأن الإنسان يمجّد ما يعتقد، فإلهه مخلوقه، ولذلك فهو يعيب عقائد الآخرين<sup>(٨)</sup>

وذهب بعض هؤلاء إلى القول بأن الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة، لا اختياراً منهم بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة وأعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامي متميزة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف<sup>(٩)</sup>.

وتحتل قصة موسى والحضر مكانة كبيرة في التراث الصوفي، حيث يستدلون بها على أن شهود الحقيقة

والوقوف عليها قد لا يتاح لكل العارفين؛ لأنها ليست كسب يصل إليها العارف بالرياسة فقط، بل إنها عطاء ووهب إلهي لمن اصطفاه الله واحتاراه واجتباها من عباده، وليس كل العارفين مؤهلين لهذا الاجتباء ولا مرشحين لهذا الاصطفاء، فالله أعلم حيث يجعل هيئته في قلوب من يشاء من عباده.

ولم يكن غريباً عندهم أن يصرحوا بأن أهل الحقيقة قد يعلمون من الأمور ما يجهله غيرهم - حتى الأنبياء - كما كان الخضر يعلم أموراً يجهلها موسى النبي؛ فقد سأله موسى عن قصة السفينة والحداد والغلام، التي أوردتها القرآن في سورة الكهف. ولما كان الخضر من أهل الحقيقة فقد أجاب موسى عن الحقيقة التي سأل عنها لجهله بها، وكثر الحديث عن هذا الشأن في تراث الصوفية، فكل منهم وظف هذه القصة بطريقته الخاصة يثبت لنفسه ولغيره أن أهل الحقيقة يعلمون من الأمور ما يجهله أهل الشريعة

والحقيقة التي يتحدث عنها هذا النمط من الصوفية هي الحقيقة الكونية



من المعرفة الدينية تأثرا بقصة موسى والحضر الذي قال عنه القرن الكريم ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِبَدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥) ويرشدنا العارفون إلى أن هذه الحقيقة لا يكشف عنها إلا لأصحاب القلوب الصالحة: لأن تكون محلاً لها. وأمانة على أسرار العيوب التي تتكشف لها، والتي قد يحجز العقل عن فهمها وإدراك معناها<sup>(١)</sup>.

وتتفاوت درجات أهل الحقيقة في هذا البقام حسب استعداد قلوبهم لتقبل ما يفيض عليها من الحقائق بين الولي والنبى، ويشبه الغزالي ما يفيض على قلوب المحققين من المعرفة بضوء القمر الذي يدخل البيت من نافذة حقيقية فيقابله سطح مرآة عاكسه للضوء على الأرض، فيراه الناظر فيعلم أن الضوء على الأرض تابع لما على المرآة الموجودة على الحائط، وما على المرآة تابع لما فى القمر، وما فى القمر تابع لما فى الشمس؛ إذ منها يشرق النور على القمر، وهذه الأنوار يتبع بعضها بعضا، وبعضها أكمل من بعض وأعلى مقاماً، ولكل درجة منها مقام يخصه،

التي يخضع لسلطانها كل الموجودات، ما عظم منها وما صغر. أما الحقيقة الدينية فلا يقفون عندها؛ لأنها من نصيب العوام فقط، وهذا بخلاف أئمة الصوفية الكبار الذى يجمعون فى موقفهم بين الحقيقةين الدينية والكونية معا. ولا يفرقون بينهما، ويرون أن الشريعة بلا حقيقة نفاق، والحقيقة بدون شريعة إلحاد.

والحقيقة التى يتكلم عنها الصوفية لا يمكن الوصول إليها عن طريق البرهان العقلى ولا الجدل الكلامى ولا مطمح لأحد فيها بتحرير المسارات وتتمليق الكلمات، بل الطريق إليها **يَكُونُ** بالإقبال بكمه الهمة على الله تعالى، والتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، وابتداء المسالك طريقه بإحياء القلب بالذكر والدعوات والرياضات النفسية، وتبدأ معها المشاهدات والمكاشفات، ثم يترقى العارف درجة بعد درجة حتى يقف على حقيقة الأمر كما هو عليه فى نفسه، ويرى الأمور كما هى فى اللوح المحفوظ، يقول الإمام الغزالي: لم يحصل له ذلك بنصب دليل ولا إقامة البرهان، بل هو نور يقذفه الله فى القلب فيغمره من حيث لا يدري. وقد يسمى البعض هذا لونا



وبين هذه المراتب تتفاوت درجات المحققين العارفين وتترقى حتى يصلوا إلى مشاهدة الحقيقة، فيروا بالمشاهدة العينية أنه ليس في الوجود إلا الله وأن كل شيء هالك إلا وجهه؛ لأن كل شيء إذ نظرت إليه باعتبار ذاته فهو عدم محض، فهو هالك أولاً وأبداً، ولا يمكن تصويره إلا كذلك، وإذا نظرت إليه باعتبار خالقه كان وجوداً فإذا لا موجود إلا الله

والعارفون ليسوا في حاجة إلى قيام القيامة حتى يسمموا هذا النداء كل شيء هالك إلا وجهه؛ لأن هذا النداء لم يفارق أسماعهم، وقد اتفق العارفون أنه بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة لم يروا في الوجود إلا الله الواحد الحق، وعند ذلك انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفرادانية المحضة، واستهامت فيه عقولهم، ولم يبق فيها متسع لغير ذكر الله، فلما لم يبق عندهم إلا الله فكراً وسكراً وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحق. وقال الآخرون: سبحاني ما أعظم شأنى. وقال الثالث: ما في الجنة إلا الله<sup>(١٧)</sup>.

ومن هذا المقام يتكلمون عن حقيقة التوحيد ويعرفون الموحد الحق بأنه الذي لم يحصر في شهوده غير الواحد. فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه ربما كان واحداً، وهذا هو غاية التوحيد وحقيقته عندهم<sup>(١٨)</sup> بخلاف توحيد العوام الذي مجرد بطق باللسان دون تصديق بالجان ولا فائدة فيه.

وإذا سأل سائل كيف يرى الكل واحداً، مع أن الكثرة ماثلة في العيان، يمكن الجواب إن هذا هو غاية علوم الكاشفة. وأسرار هذا اللون من العلوم لا تتسع الألفاظ للتعبير عنها، ولا تسطر في كتاب، وقد قال المحققون منهم: إن هذا سر الربوبية، وإفشاء سر الربوبية كسر. وفوق ذلك فإن هذا العلم ليس متعلقاً بعلم المعاملة، والفرق بينهما أن المحقق وهو في عين الجمع لا يرى إلا الواحد في كل شيء فليس هناك كثرة، وغيره ملتفت إلى الكثرة فلا يرى إلا التفرقة

وأهل الحقيقة وأرباب المشاهدات قد أنعم الله عليهم بفهم لغة الكون، ذراته



الحقيقة الكونية، وأنهم أصحاب العلم،  
فظهر نوع من الغلو في التعبير عن هذه  
المقامات في كتابات بعضهم أمثال  
التمساني والحلاج وابن المارضي والرومي  
واسن عريسي وغيرهم، جعلت الكثير من  
كان الصوفية وأئمتهم يتبرأون منها  
ويردونها على أصحابها

ومن منطلق رؤيتهم للحقيقة أخذ  
بعضهم يشرح نظرية الخلق قائلا: تحلى  
الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق.  
وذكر في حضرة أحديته مع نفسه حديث  
لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحانه  
ذاته في ذاته، وفي الأزل حيث كان الحق  
ولا شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبها،  
واتى على نفسه فكان هذا تحلياً لذاته  
في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل  
وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة  
الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم  
شاء الحق أن يرى ذلك الحب الداني ماثلاً  
في صورة خارجية يشاهدها ويحاطبها  
هنظر في الأزل.

وأخرج من عدم صورة من نفسه لها  
كل صفاته وأسمائه وهي آدم.. والذي

ومحراثه، حتى سمعوا تقديس الكائنات  
لربها، وشهادتها على نفسها بالعجز،  
كلام بلا حروف ولا أصوات، بحيث لا  
يسمعه كل من هم عن السمع  
لمعزولون، وعلموا أن لكل ذرة من ذرات  
الكون مناجاة مع خالقها بلغت الحاصنة  
بها، المستمدة من بحر كلمات الله التي لا  
تنتهي، وعرفوا أنها تتناجى مع بارئها  
بأسرار عالم الملك والملكوت، وعلموا أن  
إشياء هذه الأسرار تؤم فجعلوا صدورهم  
قبوراً لها، وضنوا بها على غير أهلها حفظاً  
وتكريماً لأسرار الأمانة التي أودعها الله  
- سبحانه - في قلوبهم، تحقيقاً لقول  
النبي ﷺ: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»<sup>(١٣)</sup>.

وعند هذا المستوى من رؤية الحقيقة  
الكونية زلت أقدام وضلت أفهام آخرين،  
فصرح بعضهم بالقول بالحوادث والاتحاد  
وصرح بعضهم بوحدة الوجود، وصرح  
بعضهم بإسقاط التكاليف الشرعية؛ لأنها  
عندهم من حظ العوام، وصرح بعضهم  
بأنه على قدر من العلم بالغيوب التي عزت  
على الأنبياء، وكل ذلك كان سببه -  
عندهم، أنهم أهل الحقيقة، وأنهم رأوا

جعلته الله صورته أبد الدهر. وكان من حيث ظهور الحق لصورته فيه وبه هو هو<sup>(١٤)</sup>

سبحان من أظهر ناسوته  
سر سنا لاهوته الطاقب  
ثم بسدا لخلق طاهرا  
فى صورة الأكل المشارب  
وتكلموا عن قدم النور المحمدى  
انطلاقا من رؤيتهم الحقيقة الكونية  
أيضا، وأن الحقيقة المحمدية كانت قبل  
الأكوان ومن نور محمد ﷺ يستمد الأنبياء  
جميعا أنوارهم... فأنوار النبوة من نوره  
برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس من  
الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم  
سوى نور صار صاحبا الكرم. العلوم  
كلها قطرة من بحر، الحكمة كلها  
غرفة من نهر، الأزمان كلها ساعة من  
دهره<sup>(١٥)</sup>.

وقد انتقدت أفكار الحلاج من بعده  
إلى كثير من القائلين بالحقيقة وأنها فوق  
الشريعة، وما ترتب على ذلك من القول إما  
بالاتحاد وإما بوحدة الوجود، كما بنى  
الفارص الذى يقول فى قصيدته الثائية:

كلنا مصل واحد مساجد إلى  
حقيقته بالجمع فى كل سجدة  
وما مكان لى مصل سوى ولم تكن  
صلاى تفرى فى أدا كل ركعة<sup>(١٦)</sup>  
وعند رؤية المحققين هذه الحقيقة  
الكونية يكون الطريق الصوفى قد وصل  
إلى نهايته، فتحرر النفس البشرية تدريجيا  
من قيود المادة، ومن كل معانى البشرية؛  
لتتحد بصفات الربوبية، ويتلاشى الوجود  
الحسى ليستغرق المحقق فى الوجود  
الإلهى، فتعدم عندهم الكثرة، وتفرقة  
ولا يرون ما البشرية وما طقوسها وما  
شعائرها؛ وعنده يعيش الصوفى حالة  
الفناء على أمل العودة إلى عالمه البشرى  
وهو فى حالة الاتحاد، حيث يظهر له وهو  
فى كثرته معنى الفرد، وهى تعدده معنى  
التوحد وفى هذه العودة إلى عالم الظاهر  
يتحقق له أمران:

- ١- الأول: أنه يجعل الشريعة رداء  
الظاهر والحقيقة رداء الباطن.
  - ٢- الثانى: أنه بهذه العودة يعتبر  
نموذجا للرجل الكامل.
- ويعلق التلمسانى على هذه الرحلة فى  
طلب الحقيقة قائلا: إن هناك أربعة مراحل



يقطعها الصوفي في طريقه إلى الفناء عن  
الظاهر واستغراقه بالحقيقة في الباطن؛

الأولى: تبدأ بالمعرفة وتنتهي بالفناء  
الكامل

الثانية: تبدأ حين يحل البقاء محل  
الفناء ومن وصل إلى هذه الدرجة يكون  
قد رحل في الحق إلى الحق بالحق حتى  
يصير هو حقاً، ولا يزال يرحل حتى يصير

هو قطباً. وهذه مرتبة الإنسان الكامل،  
ويصير بذلك مركز العائم الروحي  
وجميع المراتب تدور حول مرتبته، وعنده  
يتلاشى معنى المكان فلا قرب هنالك ولا

بعد، ويكون العلم والمعرفة أنهاراً من  
محيطه يمد بها من يشاء، وله أن يهدي من  
يشاء إلى سبيل ربه، ولا يطلب في ذلك  
إذناً من أحد، وقبل أن يوصد باب النبوة

كان نبياً، وفي أيامنا هذه يدعى شيخاً،  
وهو عون لمن يرجو معونته؛ فقد جمع في  
نفسه جميع الأحوال الجليلة للنوع البشري.

٣- المرتبة الثالثة للمحقق ( الإنسان  
الكامل): يتجه فيها بكل همته إلى خلق  
الله فيكشف عن نفسه لهؤلاء الذين  
هشلوا في التحرر من أوصافهم الترابية

كن بحسب درجته، فهو يبدو لصاحب  
الدين متديناً، وللمتأمل عارفاً، وللعارف  
الذي فنى عن ذاتيته واقفاً، ويبدو للواقف  
قطباً فهو أفق كل مرتبة صوفية

٤. المرتبة الرابعة: حيث تنتهي عند فناء  
الإنسان بالموت الحسى، وقد أشار إليها  
الرسول ﷺ وهو على فراش الموت  
بقوله: اللهم الرفيق الأعلى.

ويكشف التلمساني في هذا النص  
عن مراتب العارف المحقق، وكيف يتدرج  
في طريق المعرفة حتى يصير إنساناً  
كاملاً تمثلت فيه جميع صفات الربوبية،  
ويكون كالمرآة التي يكشف الله فيها  
عن نفسه لنفسه بنفسه، هتلاشى الكثرة  
ولا يكون إلا الوحدة والتفرد، ولا تكون  
إلا الحقيقة المطلقة.

ويشرح الغزالي حال القوم في  
سلوكهم نحو سماء الحقيقة قائلاً:  
المارحون بعد العروج إلى سماء الحقيقة  
اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا  
الواحد الحق، لكن منهم من كانت له  
هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار  
له ذلك ذوقاً وحالاً، وانتضت عنهم الكثرة

حجاب، جمع الخير ويتحكم بالمشيئة لا بالاسم، قد استوت طرفاه فأزله مثل أبده، تدور عليه جميع المقامات ولا يدور هو عليها، له بدان يقض بهما ويسط في عالم الغيب والشهادة عن أمر الحق، ولاية وخلافة، حمال أعباء المملكة، وله في الكون وقائع مشهودة، متفرد بلا انفراد، متواتر الأحوال، ذو نور طامس شعاعاته محرقة، وإرادته مقلقة، يرد عليه ما لا يعرف<sup>(١٨)</sup>.

وكبار الصوفية يعتذرون عن العبارات التي صدرت عن أصحاب هذه الأحوال يفهم منها الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود. ويقولون إنهم في حال فتانهم عن ذاتهم صدرت عنهم هذه العبارات، ولا يصح أن تحكى عنهم؛ لأن ما يقال في حال السكر يطوى ولا يحكى<sup>(١٩)</sup>.

وبصور لنا الجنيد - سيد الطائفة - ضرورة الربط بين الظاهر والباطن، بين الشريعة والحقيقة، في حوار جرى بينه وبين أحد المريدين، وضع فيه ضرورة الربط بين عمل الحوارح في عمل القلب بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر. فلقد

بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستهوت فيها عقولهم قصاروا كالمبهوتين هيه، ولم يبق فيهم متسع لغير ذكر الله، ولا لذكر أنفسهم أيضا، فلما لم يبق عندهم إلا الله، فكروا وسكروا، وقع عنده سلطان عقولهم فقال بعضهم: أنا الحق، وقال الآخر سبحاني ما أعظم شأنى، وقال الآخر، ما في الجبة إلا الله. وكلام العشاق في السكر يطوى ولا يحكى، وتسمى هذه الحال عند البعض اتحاداً، وبلسان أهل الحقيقة تسمى توحيدا، ووراء هذه الحقيقة أسرار لا يجوز الخوض فيها<sup>(٢٠)</sup>.

وقد تكلم الصوفية عن درجات المعارفين ومراتبهم في الوصول إلى الحقيقة، فتكلموا عن الشيخ القطب والنقباء والإبدال والنجباء، وكلها مراتب للأولياء السالكين طريق الحقيقة، لكل مرتبة منها مكانها ومكانتها في المعرفة حتى يصل السالك إلى مرتبة الأبدال فيقف على معرفة الغيب فيعلم منه ويعلم.

وقد وصف ابن عربي صاحب هذا المقام فقال: إنه مطلع على الغيب من غير



زاره رجل أدى فريضة الحج وحلّس مع

الجنيد ، ودار بينهما الحوار التالي:

الجنيد: أرحلت عن جميع دنوبك حين

رحلت عن دارك للحج ؟

الرجل: لا.

الجنيد: فأنت إذن لم ترحل أى لم

تحج

الجنيد: حين خرجت من دارك وقطعت

الطريق على مراحل وأقمت فى منزل كل

ليلة هل قطعت مرحلة فى الطريق إلى الله.

وهل قطعت مقاما فى طريق الحق هى ذلك

المقام ؟

الرجل: لا

الجنيد: إنك إذن لم تغادر منزلك ولم

تقطع لطريق

الجنيد: حين لبست ثوب الإحرام فى

الميقات هل خلعت صفات البشرية وأنت

تخضع ثوبك ؟

الرجل: لا

الجنيد: إنك إذن لم تحرم

الجنيد: حين وقفت بعرفة هل تأملت

هى الله فبدأ الكشف والمشاهدة عندك ؟

الرجل: لا

الجنيد: إنك إذن لم تقف فى عرفات،

الجنيد: حين أقصت إلى مزدلفة

فجمعت حصانك وأحرزت مرادك وقضيت

مناسكك هل رفعت جميع أغراضك

الحسنية؟

الرجل: لا

الجنيد: إنك لم تقص إلى مزدلفة

الجنيد: إنك حين طمت حول البيت هل

شاهدت لطائف جمال الحق فى لطائف

محل التنزيه. وهل أدركت الجمال الإلهي

هو محل الطهر ؟

الرجل: لا.

الجنيد: إنك إذن لم تطف بالبيت.

الجنيد: إنك حين سعت بين الصفا

والمروة هل أدركت درجة الصفاء والمروءة؟

الرجل: لا

الجنيد: إنك إذن لم تسع.

الجنيد: حين ذهبت إلى منى هل

تخلصت من جميع المنى؟

الرجل: لا

الجنيد: إنك إذن لم تذهب إلى منى.

الجنيد: لما وصلت إلى مكان الأضحية

وضحيته هل ضحيته بجميع رغبات

النفس؟ ونحرت كل متاع الدنيا؟

الرجل: لا

الجنيد: إنك إذن لم تُضَحَّ

الخليل عليه السلام<sup>(٢٠)</sup>

الجنيد: حين ذهبت لرمي الجمرات  
هل رميت كل ما معك من أهيكار  
حسنة؟

الرجل لا؟

الجنيد: إنك إذن لم ترمِ الجمرات، بل  
ولم تؤد على ذلك حجا، فعد بهذه  
الصفات لكى تصل إلى مقام إسماعيل

ويقصد الجنيد من هذا الحوار أن  
يقفنا على ضرورة ربط الشريعة بالحقيقة،  
وأن التلازم بينهما جمع بين روح الشريعة  
وطاهرها. كالحياة التى تجمع فى  
الإنسان بين الجسد والروح، ولا حياة  
لأحدهما بدون الآخر

أ.د/ محمد السيد الجليلند



- (١) انظر الرسالة القشيرية ص ٤٢ كشف المحجوب للهجویری ٦٢٦/٢ - ٦٢٧
- (٢) اصطلاحات الصوفية لابن عربي بدين التعريفات للجرجاني ص ٢٣٧
- (٣) الطبقات الكبرى للشمراش ص ٤
- (٤) ينظر لطرائف، لمن لا ين عطاء، بله السكندري، ص ٩٧ نقلًا عن التصوف الإسلامي د أبو انوفا العنبراني ص ٦١
- (٥) راجع الموقف للشمري ص ٣٤.
- (٦) تذكرة الأولياء ١٣٧/١
- (٧) أنظر أبحار الحلاج ص ٣٩ عن محاضرات في التصوف الإسلامي، د. الفتاراني ص ١٠٤.
- (٨) راجع لواقع الأنوار لمعيف الدين التلمساني ٢١٩/١، الفتوحات لابن عربي ٣١٦/٢ - ٢١٧، نصوص لم تشر لابن عربي بديل ختم الأولياء لترمدي ص ٤٨٢ - ٤٨٣، الصوفية في الإسلام ص ٨٤ - ٨٥ بيكلمون.
- (٩) لواقع الأنوار ٢١٩/١، الصوفية في الإسلام ٦ بيكلمون
- (١٠) راجع في ذلك الإحياء، ترمذي ١٧/٢ - لمعيف من السبلار ص ٤٥، دراسات في لعلمعة الإسلامية، لتمتداني ص ١٦٢
- (١١) من قصايا التصوف لحليم ص ١٨٠
- (١٢) انظر مشكاة أنوار للعزري ص ١٤٩ - ١٩٧ ويشير بذلك التفسراني إلى عبارات البسط في والحلاج والشبلي.
- (١٣) الإحياء ص ٢٤٨٧ ط الشعيب.
- (١٤) الإحياء ص ٢٤٩
- (١٥) الطواسين ص ١٢٥ - ١٢٩
- (١٦) الثافية أبيات رقم ٦٥٣، ١٥٤.
- (١٧) مشكاة أنوار ص ٤١ - ٤١، محاضرات التصوف: التفتازاني ص ١٠٢
- (١٨) انظر الفتوحات، (١١٦/٢ - ١١٧)، حتم الأولياء لترمدي ص ٤٨٣
- (١٩) مشكاة الأنوار للعزالي ص ٤٠ - ٤١، الصوفية في الإسلام بيكلمون ص ١١٢ - ١٤٣، المنقذ ص ٥ - ١١، الإحياء ١٧١٢.
- (٢٠) كشف المحجوب للهجویری ص ٤٢٥ بصرفه وانظر منة حبابا لتصوف فسر صوء الكتاب والسنة ص ١١٤ - ١١٦



## أهم المصادر:

- ١- المقتر ١٧٨
- ٢- فصول ٨٣
- ٣- الاحياء ٤ / ٢٧٦ ، ٢٥٠٨
- ٤- مجاد صرابة التصوف، المقتر ايس من ٦٥ ٦١
- ٥- الرسالة القشيرية من ٤٣
- ٦- كشف المحجوب ٢ / ٢٢٦
- ٧- من فصايد التصوف ١٠٥ - ١٢٣
- ٨- اصطلاحات الصوفية لابن عربي ٢٢٧
- ٩- التعريفات لفرجاني ٨١ بديل التعريفات للخرجاني
- اصول الملايكة، د/الماوي ١١٩
- ١١- (التصوف ١٥٨ - ١٦٢).
- ١٢- من قضايا التصوف، محمد السيد الجديد
- ١٢- مراتب الأولياء
- ١٤- عقائد الصوفية في ضوء الكتاب والمعرفة



مكتبة الدراسات الإسلامية



## الحلول

### مفهوم الحلول:

اختلف العلماء في مفهوم "الحلول" فمنهم من قال هو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد<sup>(١)</sup>، ومنهم من قال هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي عين الإشارة إلى الآخر ويرى بعض آخر أن معنى حلول الشيء في الشيء وهو أن يكون حاضراً فيه حيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً كما في حلول الأعراض في الأجسام أو تفسيراً كحلول العلوم في المجردات.

وقد استعمل الفلاسفة لفظ الحلول ليدلوا به على الصلة بين الروح والبدن أو بين العقل الفعال والإنسان، ومن هنا يظهر أن استعمالهم للحلول كان عاماً في كل شيء وفي كل جزء من كل شيء.

واستعمل بعض علماء الكلام هذا اللفظ ليعبروا به عن الصلة أو العلاقة بين جسم ومكان أو بين عرض وذاته كما

استعمل للدلالة على الاتحاد لجوهري بين الروح والبدن أو بين العقل الفعال والإنسان كما استعمل في عقائد الصابري للتعبير عن حلول اللاهوت في الناسوت.

واستعمل المتصوفة لفظ الحلول ليشيروا به إلى الصلة بين الرب والعبد أو بين اللاهوت والناسوت

وهذا يعني عندهم حلول الإله تعالى فيهم أي ساد طوائف خاصة كالأنبياء والأئمة فاعتسبوا بذلك بعض صفات الألوهية وبهذا الاعتقاد الصوفي يدخل القائلون به من غلاة المتصوفة تحت لواء الروافض.

وقد انقسموا إلى عدة فرق نتيجة لاختلافهم في الأشخاص الذين حلت فيهم روح الله ومن المسلم به أن أول القائلين بهذه العقيدة من الصوفية هو الحسين بن منصور الحلاج الذي قال:

سيحان من أظهر ناسوته

سر سنا لاهوته الثاقب

## وجال فيما بيننا قائماً

### في صورة الأكل الشارب

وبعض الباحثين يذهب إلى أنه عندما قال الحلاج بهذا المذهب انزعج له كثيرون من المتصوفة حتى إتهم نسبوا إلى ابن المارض أنه قال:

ولى من أتم الرؤيتين إشارة

تنزه عن رأى الحلول عقيدتى

والقائلون بعقيدة الحلول هذه -

بحكم أنها سية إلحادية - انقسموا إلى فريقين كما يقول ابن القيم<sup>(٣)</sup>.

فريق يقول بالحلول الخاص في بعض أفراد البشر كما ذهب إليه التنصاري في عيسى عليه السلام حيث زعموا أن اللاهوت - وهو الله عز وجل في نظرهم - حل في الناسوت أى في جسد عيسى عليه السلام كما ادعاه في الإسلام "السنئية" أتباع عبد الله بن سبأ الذي قال هو وأتباعه بألوهية على عليه السلام وقد حرقهم على كرم الله وجهه بالنار، وكذلك ادعته الخطابية في جعفر الصادق، وكان الحلاج يزعم أن الله حل فيه حتى إن علماء عصره أقتوا بردته ووحوب قتله حين ظهر بتلك المقولة الشنيعة فقتل.

وهريق يقول بالحلول العام وهم الذين

تأثروا بالفلسفة الطبيعية عند اليونان من أمثال "أنكسيمندر" و"أنكسيمنس" و"هيرقليطس" يرون أن الله عز وجل حل بذاته في كل جزء من أجزاء العالم بحيث لا يخلو من مكان. ويشبهونه تعالى الله عما يقولون - بالهواء الذي يملأ الخلاء ومع ذلك لا يراه أحد<sup>(٤)</sup>. ومنهم من يقول إن هذا العالم جسم كبير والله عز وجل هو الروح الكامنة في هذا الجسم المدبرة له فهو سار في جميع أجزائه كحلول و"سريان الروح في البنين الإنساني والحيواني"<sup>(٥)</sup>. وهناك من الباحثين من يقسم الحلول إلى قسمين غير اللذين سبق ذكرهما وهما: "الحلول السرياني"، وهو أن يكون الحال سارياً في كل جزء من أجزاء سطحه، و"الحلول الطرياني" وهو بخلاف الأول كحلول النقطة في الخط فإنها حالة فيه ولم تتجاوز عن محلها<sup>(٦)</sup>.

وبعبارة أخرى: "فالحلول السرياني" عبارة عن اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، ويسمى الساري حالاً والمسرى فيه محلاً، و"الحلول الجواري". وهذا يدل على أن التقسيمين للحلول مضمومهما واحد وإن اختلفا في



أما الحلول الذى يقول به الصوفية فهو عبارة عن اتصال بين العبد والرب فى وحدة غير منفصلة، ويقولون بحلول اللاهوت فى الناسوت، وعلى هذا يتلشى أنا فى أنت تمامًا ولا يتميز الخلق عن الخالق، وهم بهذا يختلفون عن نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى والتى تعتبر عند بعض الباحثين فى التصوف مجرد سمو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان والعقل دون أن يمتزج أحدهما بالآخر.

هذا، ويجدر بنا أن نتناول - هنا - هذه العقيدة عند الأمم التى كانت قديمة فلسفتها عليها، وهى وإن كانت تقوم على أساس واحد عند جميع القائلين بها إلا أن لكل مذهب أو أمة قائلًا خاصًا صورته فيه حسب ما عليه عقيدتها وأهملها ورعاتها.

والهنود مثلاً كانوا يعتقدون أن بعض آلهتهم حلت فى إنسان اسمه "كرشنا"<sup>(٣)</sup> والتقى فيه الإله بالإنسان أو حل اللاهوت فى الناسوت فى "كرشنا" كما يعبر المسيحيون عن المسيح - ويصفونه بأنه البطل الوديع المملوء الوهية لأنه قدم

شخصيته فداء للخبيثة عن ذنبها الأول. ويقولون: بأن عمله لا يقدر عليه أحد سواء، ويعتقدون أن الإله "وشنو" وهو الابن وثانى الأقانيم قد حل فيه، ومن الغريب أنهم<sup>(٤)</sup> يذكرون حول "كرشنا" من الأساطير والعجائب ما يشبه ما جاء فى الإنجيل عن المسيح<sup>(٥)</sup>. وتمددت آلهة الهنود حتى وصلت إلى ثلاثة وثلاثين إلها تعرضت للإنكماش والتقلص بعمل المؤلهين والمعتقدين وطراً عليها من التعبير والتعديل ما حصر هذه الآلهة فى ثلاثة أقانيم، وذلك أنهم توهموا أن للعالم ثلاثة آلهة هى: (براهما) وهو الإله الخالق مانح الحياة و (شيفا) (شيفا) وهو الإله المحارب المقتل و (دشتو) وهو الإله الذى حل فى المحلوقات ليقى العالم من الفناء التام<sup>(٦)</sup>.

وعن عقيدة الحلول وعلاقتها بوحدة الوجود يقول إبراهيم وولف فى مقاله فى دائرة المعارف البريطانية: إن وحدة الوجود - ووحدة الوجود أعمق من الحلول - فى الفلسفة واللاهوت تعنى النظرية التى تقول إن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله فالكون ليس خلقاً متميزاً عن الله فالله هو الكون والكون هو الله وهذا مطابق للنظرية التى تقول إن العلاقة بين الله

والعالم هى علاقة هوية بسيطة<sup>(٩)</sup>.

والأونشاد تشير هى الأخرى إلى نظرية  
الحلول والقول بوحدة الوجود وخاصة فى  
المقطع الذى جاء فيه:

إبك أنت النار، وأنت الشمس . وأنت  
الهواء وأنت القمر، وأنت الفلك المرصع  
بالتجوم... أنت المرأة وأنت الرجل، وأنت  
الشاب وأنت الصبية<sup>(١٠)</sup>.

والحلول: شطح<sup>(١١)</sup> من شطحات الصوفية  
ودعوى من دعاويهم وأظهر من قال به  
وادعاه منهم "الحلاج" الذى يقسم العلم إلى  
علم برانى وعلم غير برانى فيقول: المنكر  
فى دائرة البرانى وأنكر حالى من لم  
يرانى... (هكذا وردت) وبالزندقة سماني  
وبالسوء رهاني<sup>(١٢)</sup>.

ويعنى بدائرة الرانى مذهب خارج دائرة  
الصوفية، والحلاج أظهر من ادعى الحلول  
من الصوفية فهو الذى يقول وقد سئل:  
كيف الطريق إلى الله؟ قال: الطريق بين  
اثنين وليس مع الله أحد، فقال سائله بئس؟  
قال: من لم يقف على إشارتنا لم ترشده  
عبارتنا<sup>(١٣)</sup>، وهو الذى يقول.

كفرت بدين الله والكفر واجب

على وعقد المسلمين قبيح

ولعل الأمر الذى ستره بدين الله هو ما

أباح به من دعاويه وشطحاته كالحلول  
والاتحاد وما إلى ذلك وهو الذى يقول:  
رأيت ربى بعين قلبى

فقلت من أنت قال أنت

ويقول: فالحقيقة<sup>(١٤)</sup> والحقيقة خليقة.  
دع الخليقة لتصكون أنت هو أو هو أنت من  
حيث الحقيقة، ولا يكاد يخلو كتاب من  
كتب الصوفية من دهاع عن شطحاتهم من  
مثل القول "بالحلول"<sup>(١٥)</sup> وما إلى ذلك حتى  
الغزالي يحرق على هذا الدرب ويقول: ليس  
كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة  
تعرض وتجلي بل صدور الأحرار قبور  
الأنهار. وهنا يقول عند القادر الجيلانى:

من فهم الإشارة فليصنها

والا سوف يقتل بالسنان

كحلاج المحبة إذ تبدت

له شمس الحقيقة بالتداني

وقال أنا هو الحق الذى لا

يغير ذاته مر الزمان

والفرق بين بعض وبعض هو فى البوح

والكتم يقول: السهروردى المقتول:

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم

وكذا دماء الباحثين تباح

والى مثل هذا ذهب التسترى فى قوله:

وهذه الطائفة (يعنى الصوفية) يستعملون



الفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإحمال والستر على من يأتهم في طريقهم لتكون ألفاظهم مشبهة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم<sup>(١٧)</sup>

هذا، ومعظم شطحات الصوفية - ومنها قولهم بالحلول - هو في مجال العقيدة وعلاقتهم بالله<sup>(١٨)</sup>، فالحلول تتمحور معه عندهم الاثنية أو الفرق بين الله والغير فالاثنية مع "الحلول" أو الفرق بين الله والغير معه أيضاً اثنية في الظاهر فقط، وفرق في اللسان فحسب، أما الحقيقة ففي الجمع المشهود في الجناح يقول أبو الحسن الشاذلي: ليكن الفرق في لسانك موجوداً والجمع في جوارحك موجوداً<sup>(١٩)</sup>، فشطحتهم يظهر - أكثر ما يظهر - في القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود تلك العقائد التي عندهم فأظهرها بعض وكتمها بعض، أظهرها الحلاج في مثل قوله:

أنا أنت بلا شك

فسبحنك سبحاني

وتوحيديك توحيدى

وعصيانك عصياني

وعبر عنها الجبلى برفع تاء الخطاب

في قوله:

نقبت بها فيها ولاتاء بيننا

وحالي بها ماض كذا ومضارع

فقوله ولا تاء بيننا يعنى بها تاء المخاطب أى إنهما صاراً ذاتاً واحدةً ومن ذلك أيضاً قول أبى تراب النخشبى لأحد مرديه، لو رأيت أباً يزيد مرة واحدة كان أنفع من أن ترى الله سبعين مرة<sup>(٢٠)</sup>.

والقول بالحلول جعل من يقولون به من الصوفية يقولون بسقوط الصلاة لوصولهم إلى حضرة القدس أو لاستغنائهم عنها بما هو أهم منها أو أن الصلاة فيها تفرقة، فإذا كان الله حالاً في العبد فلا يحتاج إلى الصلاة. ومثال ذلك ما ذهب إليه الحلاج من دعاويه في الحج عندما قال: "حججت أول مرة فראيت البيت، وحججت الثانية فראيت صاحب البيت، وحججت الثالثة فلما أر البيت ولا صاحب البيت"<sup>(٢١)</sup>.

ومن دعاوى أبى يزيد البسطامي في الحلول أنه سمع رجلاً يقول: سبحان الله فقال أبو يزيد له قولك سبحان الله شرك، قال الرجل وكيف؟ قال لأنك عظمت نفسك فسبحتها، وحاء عنه أيضاً أنه قال وددت أن قد قامت القيامة حتى أنصب خيمتى على جهنم فسأله رجل ولم ذاك يا أبا يزيد؟ قال إنى أعلم أن جهنم إذا رأتى تخمد فإنكون رحمة للحلق، ويقول أيضاً

إذا كان يوم القيامة وأدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار أسأله أن يدخلني النار فقبل له لم؟ قال حتى تعلم الخلائق أن بره ولطفه في النار مع أوليائه. يقول ابن الحوزي وهذا من تلبيس إبليس على المتصوفة<sup>(٣٣)</sup>.

ويذكر السهروردي في كتبه أصول الملامية وعلقات الصوفية أن طبقة من الصوفية تكلمت في الحلول<sup>(٣٤)</sup>. فقالوا: إن الله تعالى اصطفى نسما حل فيها بمعنى الربوبية فأزال عنها المعاني البرية فمن قال به أو تحقق فيه أو ظن أن التوحيد بدا له بما أشار من هذه المقامات فهو كافر حقاً. وإنما أخطأت الحلولية<sup>(٣٥)</sup> إن صرح عنهم مقالتهم - لأنهم لم يميزوا بين القدرة التي هي صفة القادر وصنعة الصانع فضاعت عقولهم وافترقوا في قولهم فمنهم من يقول بالأنوار ومنهم من يقول: بالنظر إلى الشواهد والمستحسنات وغير المستحسنات ومنهم من قال إنه حال في المستحسنات فقط ومنهم من يقول هذا على الدوام ومنهم من يقول وقتاً دون وقت وكل هذا كفر وإفك وضلال<sup>(٣٦)</sup>.

### درجة الحلول عند الصوفية:

الحلول درجة أو مرتبة من مراتب

التوحيد والفناء الصوفي وهو الحال التي تتوارى فيها آثار الإرادة والشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الحق. فيصبح الصوفي وهو لا يرى في الوجود غير الحق ولا يشعر بشيء في الوجود سوى الحق وفعله وإراداته<sup>(٣٧)</sup>. وقد كان أبو يزيد البسطامي المتوفى ٢٦١ هـ أسبق من تكلم في موضوع الحلول والفناء واعتبره الدرجة القصوى في سلم معراج الروحي وله فيه أقوال رمزية غريبة تعتبر من قبيل ما يسمى بالشطحات الصوفية جمعها السبكي المتصرفي ٤٧٦ هـ وأبو نصر السراج في كتابه اللمع وغيرهم.

ومن شطحاته قوله وقد سئل: كيف أصبحت؟ قال: لأصبح ولا مساء إنما الصباح والمساء لمن تأخذ الصفة وأنا لا صفة لي، ومن ذلك قوله للعلق أحوال ولا حال للمعارف لأنه محبت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ويقول أيضاً خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في: يا من أنت أنا. فقد تحققت بمقام الحلول والفناء في الله<sup>(٣٨)</sup>.

والسراج والقشيري كل منهما أدرك إمكان الانتقال من وصف حال الفناء الصوفي إلى وضع نظرية ميتافيزيقية في



حيث تمحى الاثينية وتتجلى الوحدة ويفنى  
المتناهى وفى هذه الحال يرى الصوفى الله  
وحده فى نفسه ولا يرى نفسه

ومن آثار عقيدة الحلول عند الصوفية  
إكثارهم من التأمل فيه حيث يصرف  
الصوفى بجميع قواه إليه وحده ولا يشغل  
قلبه بسواه ويأنس بذكره ويستوحش  
ببعده، ويضطرب لرضاه ويزعج لغضبه أو  
على حد قول الصوفية أنفسهم يقنى كلية  
فى محبوبه وجاء فى ذلك.

لما علمت بأن قلبى فارغ

ممن سواك ملأته بهواكا

وملأت كلى منه حتى ثم أدع

منى مكاناً خالياً لسواكا

فالقلب فيه هيامه وغرامه

والنطق لا ينفك عن ذكراكا

ومن آثار الحلول عندهم ظهور الإشراق  
فى قلب الصوفى وهو يظهر على أنحاء.  
فقد يظهر فجأة قوياً شديداً وقد يبدو  
خافتاً ثم يأخذ فى القوة واللمعان. يقول  
قائلهم:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه

ولا سمعت أذنى خلاف كلامه

هذا. ويتفاوت الصوفية بين القول

بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود: فمنهم

طبيعة الوجود كنظرية الحلول أو وحدة  
الوجود أو ما شابه ذلك ... أى الانتقال من  
قول الصوفى أنتى فى حال خاصة هى حال  
الوجد أو الفناء لاشعور لى إلا بالله أو أنتى  
لا أشهد سوى الله إلى القول بالحلول،  
وهذا الانتقال طبيعى واحتمال الوقوع فيه  
احتمال كبير.

والحلول لا يلبث إلا قليلاً عند الصوفية  
حتى يزدى إلى الاتحاد الذى يعنى رفع  
الاثينية. ذكر عن الشبلى أنه قال لرجل  
أتدرى لم لا يصح توحيده؟ فقال الرجل:  
لا. فقال له الشبلى لأنك تطلبه بك. وفى  
هذا المعنى يقول الحلاج:

بينى وبينك إنى ينازعنى

فارفع بفضلك إنيته من العين

فهو يعانى من حراء شعوره بإنية نزاعاً  
تفسياً محضاً ولا يخلو له صفاء التوحيد  
لعدم صفاء شهوده وفنائه ولذلك يتضرع  
إلى الله أن يرفع "الإن من البين" و"الإن" هو  
الوجود الشخصى المستعين، "الأن" فهو  
لا يريد إنية الأن والأنت بل يريد حالاً تفنى  
فيها الأن وتنقى الأنت وحدها أو بعبارة  
أخرى يريد حالاً تتمحى فيها التفرقة  
بيهما.

فالحلول شهود الحق فى قلب الصوفى



من يقول: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومنهم من يقول ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده أو معه ومنهم من يقول: ما رأيت سوى الله وهذا مقام وحدة الشهود. ومما ذكر عن البسطامي في هذا الشأن أنه قال: رفعتني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت ربي بواحدانيتك وأبسنى أنيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقت قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك. إلا أن الطوسي يفسر ذلك بما يبعده عن القول بالحلول حين يرى أن قول أبي يزيد رفعتني مرة فأقامني بين يديه يعني أشهدني ذلك وأحضر قلبي لذلك لأن الخلق كلهم بين يدي الله تعالى لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر ولكن يتفاضلون في حضورهم لذلك ومشاهدتهم ويتفاوتون في صفاتهم من كدورة ما تحجب بينهم وبين ذلك من الأشغال القاطعة والخواطر المذنة<sup>(٢٧)</sup>

وقد جاء في الحديث أن النبي ﷺ كان إذا أراد أن يدخل في الصلاة يقول:

"وقفت بين يدي الملك الجبار". ويشرح الطوسي عبارة البسطامي فيقول: وأما قوله: "قال لي" وقلت له فإنه يشير بذلك إلى مناجاة الأسرار وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبار في آناء الليل والنهار وأما قوله: زيني بواحدانيتك وأبسنى أنيتك وارفعني إلى أحديتك فإنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حال إلى حال المتحققين بتجريد التوحيد والمفردين لله بحقيقة التفريد

وأما قوله البسنى أنيتك حتى إذا رآني خلقت قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك. فهذا وأشباهه يصف فيه البسطامي فناء وفناءه عن فناءه... وكل ذلك مستخرج من قوله ﷺ يقول الله تعالى مازال عبدى يتقرب إلى بالنافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها وسمعه الذي يسمع به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها. كما جاء في الحديث.

ويقول أحدهم في وجده وحبه لمخلوق مثله قال يصف محبوبه.



أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فإذا أبصرتني أبصرتنا

نحن روحان معا في جسد

ألبس الله علينا البدنا

فإذا كان مخلوق يجد بمخلوق حتى

يقول: مثل ذلك فما ظنك بما وراء ذلك

وجاء عن أحد الحكماء أنه قال لا يبلغ

المتحابان حقيقة المحبة حتى يقول: الواحد

للآخر يا أنا<sup>(٧٨)</sup>

والحلول عند الفزالي يتصور بأن يقال

بن الرب حل في العبد أو العبد حل في

الرب تعالى ويقول: وهذا لو صح لما أوصف

الاتحاد ولا أن يتصف العبد بصفات الرب

لأن صفات الحال لا تصير صفة المحل بل

تبقى بصفة الحال كما كان،

الحكم على القول بالحلول:

يرى العلماء أن القول بالحلول باطل

ومستحيل ووجه استحالة الحلول - عندهم

لا يفهم إلا بعد فهم معنى الحلول فإن

المعاني المردة إذا لم تدرك بطريق القصور

لم يمكن أن يعلم نفيها أو إثباتها فمن لا

يدري معنى الحلول فمن أين يدري أن

الحلول موحود أو محال. إذ أن المصنوع من

الحلول أمران: أحدهما النسبة التي بين

الجسم ومكانه الذي يكون فيه وذلك لا

يكون إلا بين جسمين فالبرئ عن معنى

الجسمية يستحيل في حقه ذلك

والثاني: النسبة التي بين العرض

والجوهر فإن العرض يكونه قوامه

بالجوهر فقد يعبر عنه بأنه حل فيه وذلك

محال على كل ما قوامه بنفسه فلا

يتصور الحلول بين عبيدين فكيف يتصور

بين العبد والرب تعالى<sup>(٧٩)</sup>

وإذا بطل الحلول والاتصال والاتحاد

والإتصاف بأمثال صفات الله تعالى على

سبيل الحقيقة بطل القول بأن معاني أسماء

الله تصير أوصافاً للعبد إلا على نوع من

التقييد خال عن الإبهام، وإلا فمطلق هذا

اللفظ موهوم وثمة فرق بين السلوك

والوصول وبين السالك والواصل.

فالسلوك هو تهذيب الأخلاق والأعمال

والمعارف والعبد في كل ذلك مشغول

بنفسه عن ربه إلا أنه مشغول بتصفية

باطنه ليستعد للوصول، والوصول هو أن

ينكشف له جليلة الأمر وجليه الحق ويصير

مستغرقاً به فإن نظر إلى معرفته فلا

يعرف إلا الله تعالى، وإن نظر إلى همته فلا همة له سواء فيكون كله مشغولاً بكله مشاهدة وهما، لا يلتفت في ذلك إلى نفسه ليعم ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق وكل ذلك طهارة وهي البداية أما النهاية فهي أن يشلخ الصوفي من نفسه بالكلية ويجرد له فيكون كأنه هو، وهذا ما يسمى بالحلول<sup>(٣٠)</sup>.

ويرى ابن سبمة أن قول الصوفية بالحلول وغيره هو من عبارات الشطح وأنه إن لم يكن من الكذب عليهم فهو قد صدر عنهم في حالة غيبة وسكر وهناء<sup>(٣١)</sup> في حالة ضعف العقل أو غيابه وفي هذه الحالة بقول ابن سبمة يسقط تمييز الإنسان أو يضعف حتى لا يدري ما قال... ولهذا كان من بين هؤلاء من إذا صحا استغفر من ذلك الكلام<sup>(٣٢)</sup>.

ويتعرض الطوسي في كتابه اللمع لمن قالوا بالحلول من الصوفية ويخطوهم فيما ذهبوا إليه فيه، وذلك عندما يتحدث عن جماعة من الحوالة زعموا أن الله اصطفى أحسباً حل فيها معاني الربوبية وأزل عنها معاني البشرية ويقول: إن صح عن

أحد أنه قال بهذه المقالة، وطعن أن التوحيد أبدى له ووصفه بما أشار إليه فقد غلط في ذلك وذهب عليه أن الشيء في الشيء مجانس للشيء الذي حل فيه. والله تعالى بائن من الأشياء والأشياء بائنة منه صفاتها والذي ظهر في الأشياء فذلك آثار صنعته ودليل ربوبيته لأن المصنوع يدل على صانعه والمؤلف يدل على مؤلفه<sup>(٣٣)</sup>.

وإنما أحطأت الحلولية - إن صح عنهم ذلك - لأنهم لم يميزوا بين القدرة التي هي صفة القادر وبين الشواهد التي تدل على قدره<sup>(٣٤)</sup> ولعلهم وصبة الصانع فتاهت عن ذلك ويذكر أن منهم من قال بالأنوار ومنهم من قال بالنظر إلى الشواهد المستحسنات نظراً بجهل. ومنهم من قال حال في المستحسنات وغير المستحسنات ومنهم من قال حال في المستحسنات فقط، ومنهم من قال على الدوام ومنهم من قال وقتاً دون وقت<sup>(٣٥)</sup>... وهكذا.

وبعد أن يذكر الطوسي عقيدة الحلولية عند من قال بها من الصوفية يعلق عليها بقوله إن من صح عنه شيء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة. كافر



كون العبد<sup>(٣٤)</sup>. ويقسم الصوفية الفناء إلى ظاهر وباطن. فالفناء الظاهر لأرباب القلوب والأحوال والفناء الباطن لمن أطلع على وثائق الأحوال وصار بالله لا بالأحوال وخرج من القلب حصار مع مقلبه لامع قلبه<sup>(٣٥)</sup>.

كما أن له صلة بقولهم بالجمع والتفرقة عندما يرون الجمع في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، ويرون التفرقة في قوله: ﴿وَالْمَلَكُوتُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾، كما أن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، تفريق. والجمع عندهم أصل والتفرقة فرع. فكل جمع بلا تفرقة عندهم زندقة وكل تفرقة بلا جمع تعطيل. ولهم في الجمع والتفرقة الذي له علاقة بالقول بالحلول عندهم - لهم في ذلك أقوال كثيرة من ذلك أنه سئل أحدهم ممن يقولون بالحلول سئل عن حال موسى عليه السلام في وقت الكلام فقال: أفنى موسى عن موسى فلم يكن لموسى خبر عن موسى ثم كلم فكان

يلزمه الكفر فيما أشار إليه ويرى أن الأجسام التي اصطفاها الله تعالى أجسام أوليائه وأصفياه اصطفاها بطاعته وخدمته وزنها بهدايته وبين فضلها على خلقه، ويرى أن الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه كما وصف به نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١). وأن الذي غلط في الحلول غلط لأنه لم يحسن أن يميز بين أوصاف الحق وأوصاف الخلق لأن الله تعالى لا يحل في القلوب، وإنما الذي يحل في القلوب هو الإيمان به والتصديق له والتوجه به والمعرفة. وهذه أوصاف مصنوعاته من جهة صنع الله بهم لا هو بذاته أو صفاته يحل فيهم... تعالى الله عز وجل عن ذلك علواً كبيراً.

والقول بالحلول عند من قال به من الصوفية - له صلة بقولهم "بالفناء" و"البقاء" الذي يعنى عندهم أن العبد يفنى عما له ويبقى بما لله تعالى ويرون أن موسى عليه السلام حتى حين تجلى ربه للحبل. والفناء المطلق عند السهروردي أن يغلب كون الحق سبحانه وتعالى على

وتقطيع أى القرآن على هذا النحو منهج  
فى فهم للقرآن غير سديد، ودين الله يسر  
وشريمته واضحة ولا مكان فيها لحلول أو  
فناء ولا لجمع أو تفريق .

المكلم والمكلم<sup>(٣٦)</sup> وهذا عين القول  
بالحلول.

ولكن يرى أن كل الآيات التى  
استشهدوا بها على ما ذهبوا إليه من القول  
بالحلول غير دالة على ما ذهبوا إليه،

أ.د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى



- (١) مطرس لبستاني، انظر دائرة المعارف ١٥٧/٧، وانظر معجم الوسيط ١٩٣/١، ومحيط المحيط ٤٤١/١، ودائرة المعارف الإسلامية ٥٥/٨.
- (٢) د. محمد خليل الهراس، شرح القصيدة النبوية لأبن القسم ٦٠/١، ٦١، وانظر فتاوى ابن تيمية ١٧١/٢.
- (٣) د. عبد الفتاح الماوي، انظر المصنف، بيت الحكمة ص ٦٨، دار نهاس مطبوعه ونشر القاهرة ٢٠٠٧م.
- (٤) السابق ونص لصحة.
- (٥) القاضي عبد لمسي عبد لرسول احمد شكري، جامع العلوم الملقب بـاستور العلماء ٥٤/٢.
- (٦) د. عبد الفتاح الماوي، انظر المصنف، بيت الحكمة ٧٨، ٧٩.
- (٧) أي بنود الزينة يقولون بحلول اللاهوت في الناسوت في "كرشاً".
- (٨) محمد أبو رهرة، الدراسات القديمة ٣٨/١، ٢٩، وبشأن هذه لا فائدة من الترجمة لأنهم كانوا ينتقدون بحلول الآلهة في الأجسام.
- (٩) د. صابر طعيمة، الكتب المقدمة قبل الإسلام، ص ٢٧٥، عالم الكتب بيروت ١٩٨٥م وانظر البيانات القديمة ٢٧/١، محمد أبو رهرة.
- (١٠) والترستيم ترجمة د.إمام عبد الفتاح، التصوف واللاهوت، ص ٢٥٨.
- (١١) لادنشر ترجمة موانى وفردريك ص ١٢٢، ١٢٤، سافيتشكو كويوك.
- (١٢) د. عبد الفتاح أحمد الماوي، التصوف عرض ونقد، ص ٢٥٤، دار نهاس للطباعة والنشر ١٩٩٢م، صاهره (عبارات الشطح والدعاوى في من تلك العبارات، المنية للزجيرة القزويني ص ٢٥٤، دار نهاس للطباعة والنشر ١٩٩٢م، صاهره (عبارات) فهي ليست عبارات مرتجلة أو مرسله وليست شطحة لسان أو غفوة جنان كما يحاول بعضهم أن يصورها).
- (١٣) أخبار الحلاج، طاسين النقطة، الصبعة الثانية، الإسكندرية ١٩٧٠م.
- (١٤) المرجع السابق، ص ٥٧.
- (١٥) لحلاج، طاسين الصماء، مكتبة الجندی ١٩٧٠م القاهرة.
- (١٦) استخدمت كلمة الحلول في عصور مختلفة هي تاريخ اليهودية والمسيحية والإسلام.
- (١٧) ميد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٣٩، دار الكتاب العربي، بيروت.
- (١٨) د. عبد الفتاح الماوي، التصوف، و لوجه الآخر ص ١٩٩، مكتبة نهاس، القاهرة ١٩٨٤م.
- (١٩) بوبه الطريق إلى مباحث التحقيق ص ٦٥.
- (٢٠) نظر انماوى ٣٤/١٠.
- (٢١) ابن الجوزي، تلييس ابليس ص ٣٤، إدارة المطبعة المسيحية - هلا.
- (٢٢) السابق ص ٣١٢.
- (٢٣) بمعنى أن الله تعالى مجالس لما حل فيه. والله تعالى بائن عن الأشياء والأشياء بائنة منه بصمات وما اظهر في الأشياء فذلك آثار صمته ودليل ربوبيته.
- (٢٤) د. عبد الفتاح الماوي، التصوف، لوجه و لوجه الآخر ص ٢٠٤.
- (٢٥) أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام ص ١٨٥.
- (٢٦) المرجع المسبق، ص ١٨٦.
- (٢٧) اللامع، ٤٦١/١.

- (٢٨) د. عبد الفتاح النواوي، التصوف عميدة وسلاوكة ص ١٦٢، ١٩٩٢م
- (٢٩) محمد صادق عرجون، التصوف في الإسلام ص ١٢٢.
- (٣٠) السابق نفسه.
- (٣١) السيد محمود أبو انميص المنوفي، بدايه، لطريق إلى مساهج التحقيق ص ٦٥، الدار القومية للطباعة والنشر
- (٣٢) الصومسي، اللمع، نجمة نشر الأصول الصوفية ص ٥٤١، ١٩٦٠م.
- (٣٣) السابق نفسه.
- (٣٤) د. عبد الفتاح النواوي، التصوف عرض ونقد، دار الهادي، ص ٨٤، القاهرة ١٩٩٢م
- (٣٥) ابن القيم، مدرج، لسانكبي ٣١٨/٢
- (٣٦) التصوف عرض ونقد مرجع سابق.



## الخشية

في باب الترهيب والوعيد، وقد وردت مادة "الخشية" كثيراً في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾ (المؤمنون: ٥٧)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ (الملك: ٢) وهي عندهم حال من مقام الخوف والخوف اسم لحقيقة التقوى ومعنى جامع للعبادة وهي رحمة الله تعالى للأولين والآخرين.

وقال عنها سهل بن عبد الله التستري: الخشية سر والخشوع ظاهر

وأكثر الناس خشية عند الصوفية أعرفهم بأنفسهم ورهبهم ولذلك قال النبي ﷺ: «أنا أعرفكم بالله وأشدكم له خشية»<sup>(١)</sup>. وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَعْيُنِ الْمُخَذَّبِينَ لَأُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾ (المؤمنون: ٥٧). وإذا كملت

المعرفة أثرت الخوف، هماض أثره على القلب، ثم ظهر على الجوارح والصفات

التصوف عمل وسلوك قبل أن يكون أذكاءً وأوراداً، ومن أراد أن يسلك طريقه من رجاله فسوف يتجشم الكثير والكثير ويركب الصعب العسير لأن التصوف كما يعبر عنه أحد الصوفية، "عنوة لا صلح فيها"

وقد أشار الصوفية إلى بعض الوسائل التي تساعد الصوفي على انتصاره على نفسه وهيمنته عليها، وتعييه على الخشعة من الله والحرص على طاعته وتقواه ومن ذلك ضبط الحواس، ومراعاة الأنفاس. فمراعاة الأوقات وشغلها بما يحب أن تشغل به مما يعين المرء على سيطرته على نفسه، وربما يستعين الصوفية على ذلك بالعرلة عن الناس، فيمن تكون العزلة حيراً لهم. على أن من الصوفية من يكون بين الناس في عزلة عن الناس.

### تعريف الخشية وأثرها:

الخشية - عند الصوفية - حال تصيب المؤمن عند قراءته الصلوات التي جاءت



بالتحول والاصفرار والبكاء والغشى وقد يمضى إلى الموت، وقد يصعد إلى الدماغ فيفسد العقل

وأما ظهور أثر الخشية على الجوارح فيكفها عن المعاصي والزامها الطاعات تلافياً لما فرط واستعداداً للمستقبل. وقد ورد: «من خاف أدلج»<sup>(٣)</sup> وقالوا: ليس الخائف من بكى، إنما الخائف من ترك ما يقدر عليه<sup>(٤)</sup>.

هذا، ومن ثمرات الخشية أنها تقمع الشهوات وتكدر الذات فتصير المعاصي المحبوبة عند أصحابها مكروهة، وذلك كما يكره العسل من يشتهيها عندها يعرف أن فيه سمًا، فمدئذ تحترق الشهوات بالخوف وتحل الخشية بالقلب فيذل ويستكين ويفارقه الكبير والحقد والحسد، ويفرغ كل همه في خوفه وخشيتة، والنظر في خطر عاقبته وعندما يمتلئ القلب بالخشية لا يتفرغ لغيرها، ولا يكون له مشغل إلا المراقبة والمحاسبة والمجاهدة والضيئة بالأنفاس واللحظات ومخلدة النفس ومحاسبتها في الخطرات والخطوات والكلمات، ويشبه الصوفية

من حاله ذلك من الخشية بحال من وقع في مغالب سبع ضار لا يدرى أيقفل عنه فيفلت أم يهجم عليه فيهلكه فلا يشغل له إلا ما وقع فيه

فقوة المراقبة والمحاسبة عندهم تكون بحسب قوة الخشية والخوف وقوة هاتين تكون بحسب قوة المعرفة بجلال الله تعالى وصفاته ويعيوب النفس وما بين يديها من الأخطار والأهوال. وأقل درجات الخشية ما يظهر أثره في الأعمال أن يمنع المحظورات. فإن منع ما يتطرق إليه إمكان التحريم سمي "ورعاً"، وإن انضم إليه التجرد والاشتغال بذلك عن فضول العيش فهو "الصدق". ومما جاء عن الصوفية في الخشية قولهم: إن الخشية هي سوط الله تعالى يسوق به عباده إلى المواظبة على العلم والعمل لينالوا بهما رتبة القرب من الله تعالى<sup>(٥)</sup>

#### درجات الخشية:

يرى الصوفية أن للخشية درجات: درجة إفراط، ودرجة تقصير، وبينهما درجة ثالثة هي درجة الاعتدال. والمحمود منها هو درجة الاعتدال وهو عندهم - أي



الصوفية - بمنزلة السوط للدابة، فإن الأصلح للدابة ألا تحلو عن سوطه، وكما أنه ليست المبالغة في استخدام السوط بالنسبة للدابة محمودة فإن ترك استخدامه جملة بالنسبة لها غير محمود أيضاً.

والخشية المفرطة تؤدي إلى اليأس والقنوط، فهي مذمومة، لأنها تمنع عن العمل وقد تؤدي إلى المرض والوله والموت وكل ذلك مذموم، لأن كل ما يرد لأمر بالمحمود منه ما يحقق المراد المقصود منه، والمذموم فيه ما يقصر عن ذلك المراد أو يتجاوز.

#### فائدة الخشية:

هي الحذر والورع والتقوى والمجاهدة والفكر والذكر والتعمد وسائر الأسباب التي توصل إلى الله تعالى، وكل ذلك يستدعي الحياة مع صحة البدن، وسلامة العقل، فإذا قدح في ذلك شيء كان مذموماً<sup>(١)</sup>. وعلى هذا فمقام الخشية والحواف ليس واحداً بالنسبة للصوفية، فهم مختلفون فيه<sup>(٢)</sup> فمنهم من يغلب على قلبه خشية الموت قبل التوبة، ومنهم من يغلب على قلبه الخشية من الاستدراج بالنعم أو خشية الميل عن الاستقامة، ومنهم

من يغلب عليه الخشية من سوء الخاتمة، وأعلى من هذا كله عندهم خوف السابقة وخشيته! لأن الخاتمة فرع السابقة والله تعالى يرفع من يشاء بغير وسيلة، ويضع من يشاء من غير وسيلة ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الأنبياء: ٢٣) وقد قال: «هؤلاء في الجنة ولا أياي وهؤلاء في النار ولا أياي»<sup>(٣)</sup>

ويتسائل الصوفية - هنا - فيمن مات من الخشية والخوف، ويجيبون على تساؤلهم بأنه: ينال الموتة على تلك الحال من الخشية، مرتبة لا ينالها لو مات من غير حواف أو خشية، إلا أنه لو عاش وترقى إلى درجات المعارف والمعاملة كمن أفضل، لأن أفضل السعادة طول العمر في طاعة الله تعالى، فكل ما أطل العمر والعقل والصحة فهو نقصان وخسران ولذلك فإن حال الخشية عند الصوفية كانوا يكرهون هذا التماوت وكانوا يحبون حياة الناس بكل ما فيها من جد وقوة في صالح العمل، حتى ليرى أحدهم أن خدمة فرسه الذي أعده للجهاد في سبيل الله ومسحه أعراجه من أجل أنواع الخشية والعناء<sup>(٤)</sup>

هذا والخشية تقتضي ممن يتحلى بها

أخلف وإذا أوتمن خان»<sup>(١١)</sup>.

### فضيلة الخشية:

فضيلة كل شيء تكون بقدر إعانته على طلب السعادة وهي لقاء الله تعالى والقرب منه، فكل ما أعان على ذلك فهو فضيلة قال تعالى ﴿وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾ (الرحمن: ٤٦) وقال ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَن خَشِيَ رَبَّهُ﴾ (البقرة: ١٧٧).

وفي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أقشمت جلد العيد من مخافة الله عز وجل تجأت عنه الذنوب كما يتحات عن الشجرة اليابسة ورقها»<sup>(١٢)</sup>، وفي حديث آخر: «لن يغضب الله على من كان فيه مخافة»، وقال النبي ﷺ قال الله عز وجل: «وعزتي وجلالي لا أجمع على عبدى خوفين ولا أجمع له أمنين، إن أمننى فى الدنيا أخفته يوم القيامة وإن خافنى فى الدنيا أمنته يوم القيامة»<sup>(١٣)</sup>، وعن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «عينان لا تمسهما النار أبداً عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس فى سبيل الله»<sup>(١٤)</sup>.

وكثيرة هي الأحاديث التى يوردها

ومن يصل إلى حالها فى نظر الصوفية أن يقول لا أدري فيما لا يدري لأن حسن من سكنت لأجل الله نور ما كحسن من بطق لأجله بالعلم تبرعاً<sup>(١٥)</sup>.

والذين هم فى حال الخشية أقسام: فمنهم الذين يخشون سكرات الموت وشدة أو سؤال منكر ونكير أو عذاب القبر، ومنهم من يخشى هيبة الوقوف بين يدي الله تعالى، ومنهم من يخشى العبور على الصراط أو يخشى النار وأهوالها أو حرمان الجنة أو الحجاب عن الله سبحانه وتعالى. وأعلى درجات الخشية رتبة هى خوف الحجاب عن الله تعالى وهى خشية العارفين وما قبل ذلك خشية الزاهدين والعاشرين... وهكذا

والصوفية بالنسبة للخشية درجات فالمريد يخشى أن يبتلى بالمعاصى والعارف يخشى أن يبتلى بالكفر، ومن الخشية عند الصوفية الخشية من النفاق حتى قال بعضهم: لو أعلم أنى برئ من النفاق كان أحب إلى مما طلعت عليه الشمس، ولم يريدوا بذلك نفاق العقائد وإنما أرادوا نفاق الأعمال كما ورد فى الحديث: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب وإذا وعد



بقوله: "وهذا ينبغي أن يكون مختصاً  
بالمؤمن التقى"<sup>(١٥)</sup>

وينبغي - كما يقول الصوفية - أن  
تتساوى الخشية والرجاء في قلب المؤمن  
وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسأل حذيفة بن  
اليمن رضي الله عنه هل أنا من المنافقين، وإنما خشي  
عمر أن تلتبس حاله ويستتر عيه عه،  
فالخشية المحموده والخوف المحمود هو  
الذي يحث على العمل ويزعج القلب عن  
الركون إلى الدنيا<sup>(١٦)</sup> وأما عند سرور  
الفرحات فالأصلح للمؤمن الرجاء، لأن  
الخشية إنما طلبت للعمل وليس  
للمعمل

### مقامات الخشية وبواعثها:

يرى الصوفية أن الخشية لها مقامات:  
المقام الأول: الخشية من عذابه وهي  
خشية عامة الخلق، وسببها ومصدرها  
الإيمان بالجنة والنار وكونهما جزأين  
على الطاعة والمعصية، وتضعف هذه  
الخشية بسبب ضعف الإيمان أو قوة الغفلة.  
والمقام الثاني: الخشية من الله تعالى،  
وهي خشية العلماء العارفين، قال تعالى:  
﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ (آل عمران: ٣٠)،

الصوفية في كتبهم عن الخشية  
وفضائلها، والخشية والرجاء لا يمكن  
المفاضلة بينهما حتى قال بعضهم: "إن قول  
القاتل أيهما أفضل: الخشية أم الرجاء؟  
كقوله أيهما أفضل: الخبز أم الماء؟"

وأياً ما يكن فالخشية والرجاء دواء  
وإن تداوى بهما المطلوب ففضلهما يحسب  
الداء الموجود. فإذا كان الغالب على القلب  
الأمن من مكر الله فالخشية أفضل  
وكذلك إذا كان الغالب عليه المعصية،  
وإن كان الغالب على القلب اليأس  
والقنوط فالرجاء أفضل، أما إذا نظرنا إلى  
موضع الخشية والرجاء فتستطيع أن تقول  
إن الرجاء أفضل لأن الرجاء يستقي من  
بحر الرحمة والخشية تستقي من بحر  
الغضب. والأفضل للمؤمن الاعتدال من  
حيث الخشية والرجاء، ولذلك قيل لو وزن  
خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا وقال أحد  
السلف: لو نودي ليدخل الجنة كل الناس  
إلا رجلاً واحداً لخشيت أن أكون أنا ذلك  
الرجل، ولو نودي ليدخل النار كل الناس  
إلا رجلاً واحداً لرجوت أن أكون أنا ذلك  
الرجل، وعلق ابن قدامة المقدسي على ذلك

وصفاته سبحانه وتعالى تقتضى الهيبة والخشية والخوف. فهم يخشون البعد والحجاب. ومن ضعفت خشيته من الله - والقول هنا للصوفية - فسبيله أن يمالج نفسه بسماع الأخيار والآثار هيطالع أحوال الخائفين وأقوالهم، وهم الأنبياء والعلماء والأولياء ولا يمارى فى أن الاقتداء بهم أولى.

ومما يحث المؤمن على الخشية من الله تعالى آيات كثيرة وردت فى القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾

(السجدة: ١٢)، يقول الصوفية هنا: لولا أن الله تعالى لطف بعارفيه وروح قلوبهم بالرجاء لاحترفت من نار الخشية والخوف. والخشية ليست خاصة بالبشر فحسب. بل إن الملائكة يخشون الله أيضاً فقد روى أن جبريل عليه السلام جاء إلى النبي ﷺ وهو يبكى فقال له النبي ﷺ ما يبكيك؟ قال: ما جفت لى عين منذ خلق الله جهنم خشية أن أعصيه فيلقينى فيها، ويروى أن آدم عليه السلام بكى ثلاثمائة عام وما رفع رأسه إلى السماء بعدما أصاب الخطيئة، كما روى أنه تعالى لما عاتب

نوحاً عليه السلام فى ابنه وقال له: ﴿ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ (هود: ٤٦)، بكى نوح ثلاثمائة عام حتى صار تحت عينيه أمثال الجداول من البكاء. وقال أبو الدرداء كان يسمع لصدر إبراهيم عليه السلام إذا قام إلى الصلاة أزيز من بعد خشية وخوفاً من الله، وكان صلى الله عليه وسلم يصلى ولجوفه أزيز كالأزيز المربجل من البكاء<sup>(١٧)</sup>

وقد وردت أخبار كثيرة عن خشية الصحابة والتابعين من ذلك ما ورى عن أبى بكر الصديق ﷺ أنه كان يمسك لسانه ويقول: هذا الذى أورد فى المورد وقال - من شدة خشيته يا ليتى كنت شعرة تمضد ثم توكل وكذلك قال طلحة وأبو الدرداء وأبو ذر رضى الله عنهم<sup>(١٨)</sup>

وأما بالنسبة للتابعين ومن بعدهم فقد ورد عنهم بالنسبة للخشية أن على بن الحسين كان إذا توضأ اصفر وتغير فيقال له مالك؟ فيقول أتدرون بين يدي من أريد أن أقوم؟ وكان عمر بن عبد العزيز إذا ذكر الموت انتفض انتفاض الطير ويبكى حتى تحرى الدموع على لحيته.

هذه هى خشية هؤلاء ونحن أجدر



بالخشية منهم لأننا لسنا بمنزلتهم وإنما  
أمنًا لغلبة جهلنا وقسوة قلوبنا، فالقلب  
الصابى تحركه أدنى محافضة والقلب  
الجامد تبيو عنه كل المواعظ، ويرى  
الصوفية أن الخشية أورثتهم الحزن الدائم  
والهم المضمي فشغلوا عن سرور الدنيا  
وبعيمها واتخذوها مطية إلى ساحة الإقبال  
على الله فعقلوا عن الله - فضله - أوامره  
وفقوها - بوضيقه - نواهيه، وجعلوا الأمر  
والنهي سبيج أعمالهم بهما يتحركون  
ويسكنون، ولا يراهم الله حيث نهاهم  
ولا يفقدهم حيث أمرهم، علماء بالله  
يخوضون بحار العلوم والمعرفة تفقها في  
دين الله واستطلاعاً لجلال الله في كبريائه  
صنعه.

والخشية تقتضي أن تكون القلوب  
معلقة بوشائج الرجاء في رحمة الله  
والخوف من مكره، ومن يحشون الله لا  
تطمئن أنفسهم إلى عمل من الأعمال  
فيطمئنون نهارهم ويسهرون ليلهم توابين  
أوابين قوامين بالقسط شهداء على أنفسهم  
بالقصور والتقصير في جنب الله، ومن في  
حال الخشية يتشوقون عند تلاوتهم  
لكتاب الله إلى ما أعد الله لهم من جزاء  
الرضا والرضوان لأحبابه وأوليائه وترتعد

فرائصهم فزعاً من سخطه وتقيض أعينهم  
من الدمع حزناً ألا يحدوا ما يفتقون في  
سبيل الله، معكوف في مجالسهم على  
محبة الله، مصفرة وجوههم، نحيلة  
أجسامهم، يابسة جلودهم، لا يطفئ نور  
يقينهم نور علمهم، مرفقة أسماعهم إلى  
سداء الحق فإذا سمعوه انتمضوا كأنهم  
أرواح منطلقة من سجنهم، وإذا استنفروا  
جهاداً لإعلاء كلمة الله نضروا باذلين  
أنفسهم لله كأنهم أسد الشرى تدفع عن  
عريبتها، وتذود عن أشبالها، هرحين بنداء  
ربهم، يقيسهم محصن بالعلم، وعلمهم  
محمّد على اليقين، إيمانهم شهود ومنتهى  
مخبرتهم بالله هي عجزهم عن الوصول  
إليها. فالعجز عن درك الإدراك إدراك

ووصل حد الخشية بابن آدم -  
كان من أناء الملوك - أن خرج عن ملك  
الدين إلى الله تعالى يطلبه في عرطاعته  
وكان يأكل من كسب يده، يعمل للناس  
ويضرب لهم اللبن من الطين ويحرس  
الساتين<sup>(١٩)</sup>. كل ذلك سببه الخشية من  
الله تعالى

ومع هذا فإن المبالغة هي الخشية  
غير محمودة عند الصوفية يقول: أسو طالب  
المكي: إن المبالغة في الخوف والخشية من

التعدي لحدود الله تعالى وأمره فقد جعل

الله لكل شيء قدراً وقال: ﴿ وَمَنْ يَتَعَدَّ

حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ (الطلاق ١)

فصدق الرحاء واعتدال الخشية من حقيقة

العلم بالله تعالى، ومجاورة الشيء

كالانقصر فيه والمؤمن حقاً هو المعتدل

بين الخشية والرحاء، وما لبس المؤمن

لبسة أحسن من سكية في خشوع وذلة

في خضوع ههذان حالان للخشية وهي

لبسه الأنبياء وسيما علماء الأولياء.

هذا، ومقام الخشية والخوف عند

الصوفية هو المقام الخامس من مقامات

اليمين. قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ

عِبَادِهِ الَّذِينَ أَلْغَوْا ﴾ (فاطر: ٢٨)، فجعل

الخشية مقاماً في العلم حققه بها.

والخشية حال من مقام الخوف، والخوف

اسم لحقيقة التقوى والتقوى معنى جامع

للعادة وهي رحمة الله تعالى للأولين

والآخرين. يجمع هذين المعنيين قوله تعالى:

﴿ يَدْعُوا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ

وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٢١)،

وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا

الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾

(النساء: ١٣١)

والخشية والخوف من مقام العلم

قال تعالى: ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ

ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ﴾ (البينة: ٨).

فالخشية والخوف عند الصوفية

اسم جامع لحقيقة الإيمان وهما سبب

اجتناب كل نهى ومفتاح كل أمر، وليس

شيء يحرق شهوات النفوس فيرسل آثارها

إلا مقام الخشية وقد جاء عن أبي

محمد سهل رحمه الله تعالى: كمال

الإيمان العلم وكمال العلم الخوف.

والخوف يعني الخشية

وهو كل مؤمن بالله تعالى يحشاه

ويخاف منه ولكن خشيته وخوفه على

قدر قربه. قال الفضل بن عياض: إذا قيل

لك هل تخشى الله؟ فاسكت، لأنك إن

قلت: لا؛ كفرت، وإن قلت: نعم؛ فليس

وصفك وصف من يحشى الله

وشكاً واعظ إلى بعض الحكماء.

فقال: ألا ترى إلى هؤلاء أعظمهم

وأذكرهم فلا يرقون. فقال: وكيف تنفع

الموعظة من لم يكن في قلبه من الله

تعالى خشية وقد قال تعالى في تصديق

ذلك: ﴿ سَمِعْتُ مَنْ خَشِيَ اللَّهَ وَتَقَرَّبَ

إِلَيْهِ وَتَقَرَّبَ إِلَيْهِ وَتَقَرَّبَ إِلَيْهِ

وَتَقَرَّبَ إِلَيْهِ وَتَقَرَّبَ إِلَيْهِ



الْأَشَقَى ﴿ (الأعلى: ١٠) ، أى يتحسب

التذكيرة الشقى. فجعل من عدم الخوف والخشية شقياً وحرمة التذكيرة.

### طريق الخشية وثمرتها:

أولى خطوات الخشية هي محاسبة النفس في كل وقت ومراقبة الرب في كل حين، والورع عن الإقدام على الشبهات من كل شيء: من العلوم بغير يقين بها، ومن الأعمال بغير ثقة فيها. فالورع حال من الخشية ثم كف الجوارح عن الشهوات وفضول الحلال من كل شيء بخشوع قلب ووجود إضبات، ثم سجن اللسان وخزل الكلام فيتجنب ذلك كله، وأن ينصح نفسه لله تعالى لأنها أولى المخلوقات بالنصح.

وثمرة الخشية والخوف العلم بالله عز وجل والحياء من الله وهو أعلى سريرات أهل المزيد، والخشية نوعان: خشية العموم وهي حفظ السمع والبصر واللسان وحفظ القلب واليد والرجل. وخشية الخصوص وهي ألا يجمع ما لا يأكل ولا يبنى ما لا يسكن ولا يكاثر فيما عنه ينتقل ولا يفعل ولا يفرط عما إليه يرتحل، وأعلى درجاتها أن يكون القلب معلقاً بخوف الخاتمة لا يسكن إلى علم

ولا عمل.

ومما يذكره الصوفية من ثمرات الخشية أنها تجعل قلوبهم دائماً متعلقة بالله تعالى، وقد فصل بعضهم ذلك فقال: خشية المؤمنين على مقامين، فقلوب الأبرار معلقة بالخاتمة وقلوب المقربين معلقة بالسابقة. وهما في سيق

علم الله سواء<sup>(٢١)</sup>. فالخاتمة عندئذ فاتحة والوقتان واحد. وقيل إن الحصن البصري ما ضحك أربعين سنة لتمثله مقام الخشية والخوف، ويذكر الصوفية أن الخشية هي التي جعلت أبا بكر الصديق يقول: ليتنى مثلك يا طير وأنى لم أحلق بشراً<sup>(٢٢)</sup> وجعلت عمر يقول: وددت أنى شجرة تعضد وطلعة والزبير يقولان وددت أنى لم تخلق وعثمان يقول: وددت أنى إذا مت لم أبعث، وجعلت عائشة تقول: وددت أنى كنت نسياً منسياً

يقول أبو طالب الملوكى والعصب أن يأتى من بعدهم من يرتكبون الكبائر وتحديثهم نفوسهم بالدرجات العلا والقرب من سدرة المستهى، وكيف لا تكون خشية ولا يكون خوف والله يقول: ﴿ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَمْرٌ مَّأْمُونٌ ﴾ (المعارج: ٢٨)، فأجهل الناس من أمن غير المأمون وأعلمهم من



خاف في الأمن حتى يخرج من دار الخوف إلى مقام أمين

وأهم ما تقتضيه الخشية عند الصوفية ترك النظر إلى الأعمال وصدق الاقتدر في كل حال ولا يصح خوف العبد ولا تصح خشيته حتى يخشى من الحسنات كما يخشى من السيئات وأعلى منزلة في الخشية أن يخشى سابق علم الله تعالى فيه<sup>(٣١)</sup>، وأول مقام للخشية هو التقوى والمقام الثاني هو الحذر ثم مقام الوحد ثم مقام الإشفاق، والخشية لابد أن تقترن بالرجاء، وكان يحيى بن معاذ يقول: من عبد الله بالخوف وددت الرجاء تاه في مفاوز الاغترار ومن عبده بالخوف والرجاء معاً استقام في بحر الأذكار، فالخشية حال من أحوال الخوف والخوف حال تصيب المؤمن عند قراءته النصوص التي جاءت في باب الترهيب والوعيد وأشدها ما جاء في ترهيب المشركين في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَرِيقٌ فَاَرْتَابُوا﴾ (الحج: ٢١)، وقال تعالى في خشية المؤمنين: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى

زَيْهَمٌ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الأنفال: ٢)

والخشية تعطى المؤمن صفة الحذر من النفس ومن وساوس الشيطان وهذا مما يحفظه من ارتكاب المعاصي ويزيد من درجة المودع عنده قال تعالى: ﴿إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ (مريم: ٥٨)، وقال ﷺ: «عينان لا تمسهما النار عين يكت من خشية الله وعين باتت تحرس سبيل الله». وقيل في الحسن النصري وعمر بن عبد العزيز لما اشتهر به من الخشية والخوف والبكاء كأن النار لم تخلق إلا لهما. وقد تؤدي الخشية عند الصوفية إلى الوجد والتواجد فيذكر الغزالي أن وزارة بن أوفى وكان من التابعين كان يؤم الناس بالرقعة فقراً: ﴿فَرِذَا يُقْرِئِ النَّاقُورِ﴾ (المدثر: ٨) فصعق ومات في محرابه ويروون أن عمر سمع رجلاً يقرأ: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ﴾ مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ ﴿ (الطور: ٧، ٨)، فصاح وخر مغشياً عليه وسمع الشافعي قارئاً يقرأ: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ وَلَا يُؤَدِّنُ هُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿ (المرسلات: ٣٥، ٣٦)، فعشى عليه<sup>(٣٢)</sup>.



والمؤمن هو الذى يخشى الله تعالى بجميع جوارحه كما قال الفقيه أبو الليث: علامة خوف الله تعالى تظهر فى سبعة أشياء: أولها: لسانه فيمنعه من الكذب والعيب والنميمة والبهتان وكلام الفضول ويجعله مشغولاً بذكر الله تعالى وتلاوة القرآن ومذاكرة العلم، والثانى قلبه فيخرج منه العداوة والبهتان وحسد الإخوان، والثالث: نظرة فلا ينظره إلى الحرام، والرابع: بطنه فلا يدخل بطنه حراماً، والخامس: يده فلا يمد يده إلى الحرام، والسادس: قدمه فلا يمشى بها فى معصية، والسابع: طاعته فيجعلها خالصة لوجه الله تعالى. فإذا فعل ذلك فهو من الذين قال الله تعالى فى حقهم: ﴿وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الزخرف: ٣٥) وينبغى أن يكون المؤمن بين الخشية والرجاء فيرجو رحمة الله ولا ييأس منها قال تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٣) وكان إبراهيم الخليل - عليه السلام - إذا ذكر خطيئته يغشى عليه اضطراب قلبه ميلاً فى ميل فأرسل الله إليه جبريل فأتاه فقال له، الجبار يقرؤك السلام ويقول: هل رأيت خليلاً يخاف خليفه فقال يا جبريل إذا ذكرت خطيئتي

وفكرت فى عقوبته نسييت خلتي.

فهذه أحوال الأنبياء والأولياء والصالحين تجاه الخشية والخوف وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «يقول الله تعالى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أمين من خافنى فى الدنيا أمنتى فى الآخرة ومن أمنتى فى الدنيا أخفته يوم القيامة»<sup>(٣٣)</sup> كما روى عنه ﷺ أنه قال: «لا يلج النار من بكى من خشية الله حتى يعود اللبن فى الضرع»<sup>(٣٤)</sup>

وهكذا نرى أن الخشية هى فرع القلب من مكروه يناله أو من محبوب يمتوته، وأن سببها هو تفكير العبد فى المخلفات كتفكيره فى تقصيره وإعماله وقلة مراقبته لما يرد عليه وتفكيره فيما ذكره الله عز وجل فى كتابه من إهلاك من خالفه وما أعد له فى الآخرة، وقد يعبر عن الخشية بالفزع والروع والرهبه والخيفة قال تعالى: ﴿وَأَنَّى فَارْهَبُونَ﴾ (البقرة: ٤٠)، أى: أخشونى وخافونى، وقال: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ (الرحمن: ٤٦)، والخوف والخشية هنا بمعنى واحد.

فينبغى أن يكون للمؤمن خشية تمنعه من العصيان ورجاء يحث على الطاعة

وعمل البر، والخشية مقدمة على الرجاء لأنها بديه وأساس بديانه. والخشية من باب التخليية، والرجاء من باب التحلية، والتخليية مقدمة على التحلية

### علاقة الخشية بلبس المرقعة:

من وسائل الخشية عند الصوفية والطرق التي تقربهم إلى الله تعالى لبسهم المرقعة حتى أصبح لبسها شعار المتصوف. ولبسها في نظرهم سنة ويروون أنه ﷺ قال في شأنها: «عليكم بلبس الصوف تجدون حلاوة الإيمان في قلوبكم»<sup>(٢٥)</sup>، ويروون أن عمر رضي الله عنه كانت له مرقعة عليها ثلاثون رقعة. وجاء أيضاً حبر الثياب أقرها مؤنة<sup>(٢٦)</sup>. فهناك علاقة بين لبس المرقعة والخشية، والخصوع حتى إنهم ربطوا بين أجزائها وبين عناصر الخشية، وقالوا، إن في كل جزء من أجزاء المرقعة إشارة أو علامة على عنصر من عناصر الخشية

وحير الإشارات فيها أن يكون (قها) أي رقبته من الصبر و(كهاها) من لخشية والرحاء و(إبطاها) من القبض والبسط و(وسطها) من مخالفة النفس و(جيبها) من صحة اليقين و(سجافها) من الإخلاص. وهكذا يساعد طاهر الصوفي باطنه على الخشية فإذا كانت الخشية

هي خضوع القلب وخوفه من الله تعالى فإن مما يعيبه على ذلك هو معالجة ظاهره والعمل على أن يكون غطاؤه وكساؤه الجسدي مثل غطاءه وكساؤه الروحي. نسيجه الزهد والتقوى وسداه ولحمته الخشية والخوف من العلى الأعلى. ولبس المرقعة عندهم دليل على الفقر والعقر من أهم وسائل الخشية في نظرهم حتى إنهم ليركعون الدنيا ومتعتها ويميشون عيشة الفقراء اختياريًا - اضطراريًا - لأنهم يعتقدون أن الفقر يعين على الخشية من الله تعالى وأن الله امتدح الفقراء فقال: ﴿الْفُقَرَاءُ الَّذِينَ أُخْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّمَعُّفِ﴾ (البقرة: ٢٧٣) وما ذلك إلا لأن الفقر يعين على الخشية من الله ويقويها وطلبا ملأت الخشية نفس العابد صار قلبه راناً بحتاً<sup>(٢٧)</sup> والخشية تقتضى الخشوع فمن خشع خشى، ومن خشى خشع ومن خشعت نفسه لم يقربه الشيطان.

ومن هم من أهل الخشية لا تأتي عليهم ساعة من ليل ولا نهار ولا وقت من الأوقات إلا ويعرفون لله عز وجل عليهم حقاً وواجباً ويكون الخلاء وغيره عندهم



واحدًا ولا يشغلون أنفسهم عن الله عنه  
خوف التعظيم وخوف الخشية، وهو ميراث  
من هذا الخوف ومما ورد عن الصوفية في  
ذلك أن أصحاب الخشية على ثلاث  
مقامات. الخوف ارضهم والرجاء ببيانهم  
والحب سقفهم<sup>(٢٨)</sup>

أ.د/ عبد الفتاح أحمد الضاوي

- (١) ورد في حوالى خمسين آية في القرآن الكريم بكل مشتقاتها
- (٢) حديث حسن أخرجه لترمذى في كتاب صفة القيامة وانظر: مختصر منهاج القاصدين ص ٢٤٨ لأبن قدامة المقدسى، الطبعة الثانية ٢٠٠١م دار الحديث لقاهرة
- (٣) صحيح البخارى، كتاب النكاح باب الترعيب في النكاح حديث ٣ ٥
- (٤) ابن قدامة المقدسى: مختصر منهاج القاصدين، تحقيق د. سعيد عمران وآخرين، ص ٢٤٨
- (٥) د محمد كمال جعفر تراث التسترى الصوفى بحقيق ودراسة ٢٨٥/٢ مكتبة الشباب، القاهرة بدون تاريخ.
- (٦) د. صابر طعيمة: لصوفية معتقدا وسلوكا ص ١٢٢. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- (٧) تراث التسترى لصوفى ٢١/٢
- (٨) أخرجه أحمد في مسنده ٤٥٥/١٣، وابن حبان في الموارد ٤١/٦، والحاكم في المستدرک ٣١/١، وقال هذا حديث صحيح وأورده لألبانى في السلسلة الصحيحة (٤٧) وصححه.
- (٩) محمد الصادق عرجون. التصوف في الإسلام منابعه وأطواره، ص ٨١
- (١٠) أبو طالب الحكى: قوت القلوب ١٢٧/٢، الطبعة الأولى ١٢٥١هـ - ١٩٣٢م، للطبعة المصرية .
- (١١) متفق عليه أخرجه البخارى في كتاب الإيمان ، باب علامة المنافق ١١١/١. حديث رقم ٣٣، ومعلم في كتاب الإيمان باب حصال المنافق، ٧٨/١ حديث رقم ١٠٧،
- (١٢) إسناده صحيح أورده الهنسى في الجمع ٣١٠/١٠
- (١٣) حديث حسن أخرجه ابن حبان في صحيحه وأبو حنيفة في كتاب الترمذى، ص ١٥٧
- (١٤) حديث صحيح أخرجه الترمذى، ١٥٠/٤
- (١٥) مختصر منهاج القاصدين ص ٢٥٢
- (١٦) د محمد كمال جعفر: تراث التسترى الصوفى، ٢٥٧/٢.
- (١٧) حديث صحيح أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة ولسانى في كتاب البهوى، وأحمد في مسنده وابن حريم في صحيحه.
- (١٨) مختصر منهاج القاصدين، ص ٣٦٠
- (١٩) محمد صادق عرجون. التصوف في الإسلام منابعه وتطوره، ص ٨. ود. محمد كمال جعفر تراث التسترى الصوفى تحقيق ودراسة ٢٥٧/٢
- (٢٠) أبو طالب الحكى، قوت القلوب ١٢٧/٢.
- (٢١) قوت القلوب ١٢٩/٢.
- (٢٢) ربما كان في هذه الرويات بعض المبالغات ولكنها في حملتها تدل على مكانة الحشية ومثلتها عند الصوفية
- (٢٣) أبو حامد العزلى، مكاشفة القلوب ص ٢١
- (٢٤) انظر المرجع السابق، ص ٢٢
- (٢٥) رواه الحاكم في المستدرک ص أبى أمامة، شرح الجامع الصغير، ١٠٧/٢
- (٢٦) الهذيبى كشف المحجوب ٢٤١/١
- (٢٧) المرجع السابق، ٢٢٠/١
- (٢٨) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين ٢٣٩/٤



## الخلّة

### تعريف مقام الخلّة:

الخلّة لغة: الصداقة المختصة التي ليس فيها خلل، تكون في عفاف الحب، وجمعها خلالات، وهي الخلالة والخلالة والخلولة والخلولة المصادقة؛ وقد خال الرجل والمرأة مخالّة وخلالاً. وقوله عز وجل: ﴿لَا يَتَّبِعْ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفِيعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤] يعني يوم القيامة؛ والخلّة الصداقة، يقال: خاللت الرجل خلالاً، وقوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَتَّبِعْ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾ [إبراهيم: ٣١]

قيل هو مصدر خاللت، وقيل: هو جمع خلّة كجَلّة وحوال، والخل: الودّ والصديق. وقال اللحياني: إنه لكريم الخُلّ والخلّة، كلاهما بئلكسر، أي كريم المصادقة والمواودة والإخاء.

وفي الحديث: «إني أبرأ إلى كل ذي خلّة من خلّته» الخلّة بالضم: الصداقة والمحبة التي تحللت القلب فصارت خلالة أي في باطنه. والخليل: الصديق، فعيل

بمعنى مفاعل، وقد يكون بمعنى مفعول، قال: وإنما قال ذلك: لأن خلّته كانت مقصورة على حب الله تعالى، فليس فيها لغيره متسع ولا شركة من محاب الدنيا والآخرة، وهذه حال شريفة لا ينالها أحدٌ بكسب ولا اجتهد، فإن الطباع غالبة، وإنها يخص الله بها من يشاء من عباده **كلّ سيد المرسلين - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.**

ومن جعل الخليل مشتقاً من الخلّة، وهي الحاجة والفقر، أراد إني أبرأ من الاعتماد والافتقار إلى أحد غير الله - عز وجل - وفي رواية: أبرأ إلى كل خلّ من خلّته (بفتح الخاء وكسرهما، وهما بمعنى الخلّة والخليل) ومنه الحديث: «لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً»<sup>(١)</sup> والحديث الآخر: «المرء بخليله، أو قال: على دين خليله، فلينظر امرؤ من يخال»<sup>(٢)</sup>. وقال ابن سيدة: الخلّ: الصديق المختص، والجمع احوال.

والخليل كالخلّ، وقولهم في

إبراهيم - على نبينا وعليه الصلاة والسلام- خليل الله، قال ابن دُرَيْد: الذي سمعت فيه أن معنى الخليل الذي أصفى المودة وأصعَّها، قال: ولا أزيد فيها شيئاً لأنها في القرآن، يعنى قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُ اللَّهَ إِلَهًا رَبًّا﴾ (النساء: ١٢٥)، والجمع أخلاء وخُلان، والأنثى خليلية، والجمع خليلات، وقال الزجاج: الخليل المحب الذي ليس في محبته حل. وقوله عز وجل: ﴿وَأَتَّخِذُ اللَّهَ إِلَهًا رَبًّا﴾ أى أحبه محبة تامة لا حل فيها؛ قال: وحائز أن يكون معناه الفقير، أى اتخذه محتاجاً فقيراً إلى ربه. قال: وقيل للصدقة خلة لأن كل واحد منهما يسدّ خلل صاحبه في المودة والحاجة إليه. وقال ابن الأعرابي: الخليل الحبيب، والخليل الصادق، والخليل الناصح، والخليل الرفيق<sup>(٦)</sup>

اصطلاحاً: الخلة بالضم والتشديد تعريف مقام الخلة في اللغة: المحبة، وعند السالكين أحص منها، وهي تخلل مودة في القلب لا تدع فيه خلاء إلا ملأته لما تخلله من أسرار إلهية، ومكنون العيوب والمعرفة لاصطفائه عن أن يطرقه نظر لغيره، ومن ثم قال النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر

خليلاً»<sup>(٦)</sup>. وبالجمله فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب»<sup>(٧)</sup>

ويقول لسان الدين بن الخطيب (٧٧٦ هـ) وأما الخلة: فهو أن يتخلل الحب جميع الأعضاء واللحم والدم، وسمي المحبوب خليلاً (أى محبوباً)<sup>(٨)</sup>.

ويعرفها ابن الدباغ (٦٩٦ هـ) بقوله: «فأما مقام الخلة، فمعناها تخلل شمائل المحبوب روحانية المحب حتى تتكيف بها النفس والروح وسائر الجملة الإنسانية، فتتحرك أعضاء المحب عن إرادة المحبوب المتحرك بها القلب فتستحيل المخالفة»، كما قال الشبلي:

قد تخللت مسلك الروح مني<sup>(٩)</sup>

ولذا سمي الخليل خليلاً

فإذا ما نطقت كنت حديثي

وإذا ما سكنت كنت غليلاً

ولهذا قال الشيخ: «المرء على دين

خليله»<sup>(١٠)</sup> يعنى أن الذي أشرق في هذا من النور الإلهي هو الذي أشرق في الآخر لاتحاد محلّهما، فكان دينهما واحداً أى مطلوبهم وفهمهما الذي يُدرِكُ به الحقائق واحداً، ولا يكون هذا التخلل إلا تائماً للصفاء والخلوص الذي معناه زوال العوارض الزائدة عن الدوات حتى تبقى مجردة واحدة»<sup>(١١)</sup>



سئل أبو عبد الله محمد بن حمزة عن الفرق بين الخلّة والمحبة، فقال الخلّة من تخلل الشيء في الشيء بالممارسة، كما قال الشافعي أيضاً والخلّة درجة من درجات المحبة.

يقول صاحب (عطف الألف): للمحبة أسماء، اشتقت من رتبها ودرجاتها، مختلفة الألفاظ والمعنى واحد، ويتزأىدها تختلف أسماؤها وأولها الألفة، وهي مأخوذة من ألفت الشيء إلى الشيء إذا جمعت بينهما فالألفة على هذا من مقاربة القلب بالقلب، واتصال الحب بالقلب. فإذا زادت بعض الزيادة تسمى أنساً، وهو الرؤية، وهو مأخوذ من مداومة النظر إلى المحبوب مع سكون النفس إليه، ثم الود: وسمي الود حياً لرسوخ ذكر محبوبية في نفسه ثم المحبة فإذا زادت بعض الزيادة صارت محبة حقيقية دون المحازية، وهي تمكن وجود لذات ذكر المحبوب في قلب المحب، ثم الخلّة فإذا صارت زائدة على تلك بعض زيادة سميت خلّة والخليل هي كلام العرب على وجوه: فالخليل الصاحب، والخليل الصديق، والخليل المصير (من الخلّة) بفتح الحاء، ويقال:

خللت الشيء إذا نظمته، وتخلل القوم، أي دخل بينهم، فاسم الخليل يحتمل جميع ذلك لأنه صديق وصاحب، وفقير إليه ومحتاج إليه لا إلى غيره، وتخلل ذكر خليله في لحمه ودمه، لا يذكر سواء، ومنه قول القائل:

خلان نفسهما والروح واحدة

فلا يملأن طول الدهر ما اجتماعاً<sup>(١٠)</sup> وفي معرض حديث (الديلمى) عن أصل المحبة وأنواعها يذكر تقسيم يشيخه لها إلى ثلاثة أقسام: أولها محبة جليل، والثانية مكتسبة، والثالثة موهبية. ويذكر هذه الأقسام بقوله: إن الموهبية منها على ضربين، وهي من الله - عز وجل - ابتداءً، فالوجه الأول منها في عقد الأيمان، وهي إحدى شرائطه، والوجه الثاني محبة الواصلين من أهل المعرفة، وهذه منه تعالى بدأت.. وهي المحبة التي منع رسول الله ﷺ محلها لعير الله تعالى فقال: «لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً»<sup>(١١)</sup>. أي: مالي فيها احتيار وكسب، ولو كانت مكتسبة لخصصت بها أبا بكر<sup>(١٢)</sup>

ويذكر هذا المعنى في موضع آخر من كتابه مع مزيد أي صاح فيقول: قيل



يقول ابن تيمية: "وخير الخلق محمد رسول الله ﷺ، وخير البرية بعده إبراهيم، كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح، وكل منهما خليل الله" (١٠)

وفي موضع آخر يقول: "لو قيل: إن العشق منتهى المحبة وأقصاها، أو نحو ذلك، فهذا المعنى حق من العبد، فإنه يحب ربه منتهى المحبة وأقصاها، والله يحب عبده، مثل إبراهيم ومحمد صلى الله عليهما وسلم تسليماً، أقصى محبة تكون لعباده ومنتهاهما، وهما خليل الله، كما فهم في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن صاحبكم خليل الله»" (١١)

بم يال مقام الخلّة؟

يذكر ابن عربي في (كتاب الإسراء) تحت عنوان: (مفاجأة قلوب قوسين) درجات المسالك إلى الله فيقول "فخرج بي إلى سماء الكلام، فرأيت موسى ﷺ فرحب بي وأقعدني، وعلى موضع الرفق نبهني، ثم قال لي: أنا الكليم المكلّم القديم لو لم تلق الألواح، ما حررت برؤوس الأشباح، أنت عبد مكرم، ولدينا معظم، قلت له: أريد

لرابعة: كيف حبك للرسول؟ قالت: إني أحبه، إلا أن حب الحائق شغلي عن حب المخلوق"، قال أبو سعيد الأعرابي: معناه إني أحب رسول الله أيماناً وتصديقاً واعتقاداً، لأنه رسول الله، ولأن الله يحبه وأمر بحبه، وحبني الله فيه الشغل بدوام ذكره ومناجاته، والتلذذ بحلاوة كلامه، ونظره في القلوب على الدوام، مع ذكر نعمه

لكن ابن تيمية يرى أن الخلّة أعلى درجة في المحبة، يقول: والخلّة تتضمن كمال المحبة وبهايتها، ولهذا لم يصلح لله شريك في الخلّة، بل قال ﷺ في الحديث الصحيح: «لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن صاحبكم خليل الله» (١٢).

والخلّة ثابتة لنبينا ﷺ، فقد أثبتها لنفسه في آخر خطبة قبل وفاته بحمسة أيام. وقال بعد حمد الله والثناء عليه: «إنه قد كان لي فيكم أخوة وأصدقاء، واني أبرأ إلى الله أن اتخذ أحداً منكم خليلاً، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، إن الله قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً» (١٣).

كما أنها ثابتة لإبراهيم عليه السلام



اني قد جزت هذه الرتبة إلى ما فوقها،  
لأنني أحببت الله<sup>(١٨)</sup>.

ويفرق بعض ممكري الإسلام بين  
خلة نبينا محمد ﷺ وخلة سيدنا إبراهيم  
- عليه السلام - بأن خلة إبراهيم ﷺ  
كانت مستفادة من حيث الباطن من الخلة  
المحمدية، الثابتة لحقيقته أولاً وآخرأ  
كنبوته، بل نبوة جميع الأنبياء  
وكمالاتهم أيضاً كذلك، وكماله أصل  
جميع الكمالات، فحلته ذاتية كنبوته،  
وخلة غيره عرضية كنبوته. لذلك كان  
جَميعهم تحت لوائه يوم القيامة<sup>(١٩)</sup>.

الخلة، قال: هي لمن سَدَّ عن الأنام الخلة،  
قلت: أنا ذلك. قال: فارق إلى السماء  
السابعة أيها السالك، فهي سماؤها،  
وعليه قام عمادها وبنائوها، فرأيت  
صاحبها مسنداً ظهره إلى البيت المعمور،  
فأدركني الجذل والسرور.. وأقيم لي هي  
السدرة بهران ظاهران، ونهران باطنان،  
فالظاهران قراءة الكتاب ووصل السنة،  
والباطنان التوحيد والمنة<sup>(٢٠)</sup>.

وقوله ﷺ: «لو كنت متخذاً فلان  
خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً» من هذا  
الجنس، ومعناه أني لو لم أكن قد  
ارتقيت عن هذه الرتبة، وكنت اتخذت  
باختياري خليلاً، لاتخذت أبا بكر، إلا

أ.د/ شوقي على عمر

- (١) الحديث رواه مسلم في صحيحه عن جندب، (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، وعن عبد الله بن عمرو بن سنان مائة (للمقدمة) باب في فضائل أصحاب النبي ﷺ).
- (٢) الحديث رواه أبو داود والترمذي وحسنه (كتاب الحياء ٢ / ٢٨١).
- (٣) لسان العرب، مادة خلل.
- (٤) أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب المهاجرين).
- (٥) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ١ / ٧٥٧.
- (٦) روضة التعريف بالحب الشريف من ٢٤٤، تحقيق عبد القادر أحمد عطاء، دار الفكر العربي.
- (٧) البيت الأول ورد في الفتوحات المكية ٢ / ٢٥، والمصنوع (الفصل الإبراهيمي وفيه: قد تحللت).
- (٨) الحديث سبق ترجمه.
- (٩) مشارق أنوار القلوب ومفتاح أسرار القيوب من ٣٢ تحقيق هـ. رمتر، دار صادر، بيروت سنة ١٩٥٩.
- (١٠) السابق ٤٤ - ٤٧.
- (١١) الحديث سبق ترجمه.
- (١٢) عطف الألف ٩٢.
- (١٣) جاءت المبارات الأولى من هذا الحديث إلى قول... لا تحدث أباً بكر خليلاً، جزءاً من أحاديث كثيرة عن عدد من الصحابة، ولكن التبريد يهبط إلى من جاء عن عبد الله بن مسعود في مسلم (كتاب فضائل الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - باب في فضائل أبي بكر الصديق ﷺ).
- ♦ جامع الرسائل (المجموعة الثانية) ص ٢٢٩ ط. أولى بتحقيق د. حميد رشاد سالم، ط. دار المدني سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.
- (١٤) ابن عريش: فصوص الحكم (الفصل الإبراهيمي) ص ٨٠ تعليق د. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ♦ ورد هذا الحديث مطولاً عن عبد ﷻ في مسلم (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، ونصه. سمعت النبي ﷺ قبل أن يموت يخمسين وهو يقول: «إني أرى إلى الله أن يكون لي منكم خليل، فإن الله اتحدني خليلاً كما اتحد إبراهيم خليلاً، ولو كنت منعزلاً من امتي خليلاً لاتحدثت أباً بكر خليلاً».
- (١٥) جامع الرسائل - المجموعة الثانية من ٢٥٦ بتحقيق د. محمد رشاد سالم - ط. أولى دار المدني، جدة، سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.
- (١٦) نفسه ص ٢٢٩.
- (١٧) ابن عريش - كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، ضمن رسائل ابن عريش، الجزء ... ص ٥٢ - ٥٣، ط. أولى، سنة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م، حيدر آباد، الدكن.
- (١٨) السابق ١٤٤ - ١٤٥.
- (١٩) القيسري مطلع حصص الحكم في معاني فصوص الحكم لابن عريش - ط. دار الاعتصام، إيران، ١٤١٦ هـ.



## الْخُلُوةُ

والخلوة في اصطلاح القوم، كما يعرفها القاشاني مفرقاً بين حقيقتها وصورتها بقوله: «الخلوة. مجاداة السر مع الحق بحيث لا يرى غيره، وهذه هي حقيقة الخلوة ومبناها، وأما صورتها فهي ما يتوسل به إلى هذا المعنى من التبتل إلى الله والانقطاع عن غيره»<sup>(١)</sup>.

ومما أورده التهانوي في كشفه: «الخلوة: الأنس بالذكر والاشتغال بالفكر، وقيل: هي الخلوة عن جميع الأذكار إلا عن ذكر الله»<sup>(٢)</sup>.

وسئل نجم الدين كبرى عن الخلوة فقال: «انقطاع من الحلق إلى الخالق، لأنه سفر النفس إلى القلب، ومن القلب إلى الروح، ومن الروح إلى السر، ومن السر إلى حلق الكل، ومسافة هذا بعيدة جداً إلى النفس، وقريبة جداً بالنسبة إلى الله تعالى»<sup>(٣)</sup>.

### الخلوة والعزلة:

الخلوة عند بعض الصوفية هي العزلة، وعند بعضهم غير العزلة، فالخلوة

الخلوة لغة: حلا المكان، والشيء يحلو خلواً وخلأً، وأخلى إذا لم يكن فيه أحد ولا شيء فيه، وهو حال. ومكان حلاء: لا أحد به ولا شيء فيه، وخلا الرجل وأحلى. وقع في موضع حال لا يزاحم فيه. ويقال: أخل أمرك وأخل بأمرك أي تفرد به وتفرد له، وأخلى إذا انفرد؛ ومنه الحديث: «فاستغلاء البكاء»<sup>(٤)</sup> أي انفرد به. وخلا الرجل بصاحبه وإليه ومعه عن شيء اسحق- خلواً وخلأً وخلوة: اجتمع معه في خلوة. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَٰئِطَانِهِمْ﴾ (البقرة: ١٤). ويقال: إلى بمعنى مع، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٥٢). وقيل: الخلاء والخلو المصدر، والخلوة الاسم. وحلا الرجل يحلو خلوةً، وهي حديث الرؤية: «أليس كلكم يرى القمر مخلياً به؟» يقال: خلوت به ومعه وإليه، وأخليت به إذا انفردت به، أي كلكم يراه منفرداً لنفسه، كقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تضارون في رؤيته»<sup>(٥)</sup>.

قالت: « أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي: الرؤيا الصالحة في النوم، وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه... »<sup>(١١)</sup>.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « إن من أخير معاش الناس كلهم رجلاً أخذاً بعنان فرسه في سبيل الله، إن سمع فرعة أو هبة كان على متن فرسه يبتغي الموت أو القتل في مظانه، أو رجلاً في غنيمة له في رأس شعبة من هذه الشكاف، أو في بطن وادٍ من هذه الأودية، يقيم الصلاة، ويؤتي الزكاة، ويعبد ربه حتى يأتيه اليقين، ليس من الناس إلا في خير »<sup>(١٢)</sup>.

وروى الحاكم بسنده وصححه ووافقه الذهبي: « إذا رأيت الناس قد مرجت عهدهم (أي فسدت) وخفت أماناتهم، وكانوا هكذا - وشبك بين أنامله - فالزم بيتك، واملك عليك لسانك، وخذ ما تعرف (أي من أمر الدين) ودع ما تنكر، وعليك بخاصة أمر نفسك، ودع عنك أمر العامة »<sup>(١٣)</sup>.

#### من شروط الخلوة:

ومن شروط صحة الخلوة ما ذكره سهل بن عبد الله التستري: « لا تصح الخلوة

من الأغيار، والعزلة من النفس وما تدعو إليه ويشغل عن الله، فالخلوة كثيرة الوجود، والعزلة قليلة الوجود »<sup>(١٤)</sup>.

وقد الأستاذ أبو علي الدقاق - فيما يذكر القشيري -: « الخلوة: صفة أهل الصفة، والعزلة: من أمارات أهل الوصلة، ولا بد للمريد - هي ابتداء حاله - من العزلة عن أبناء جنسه، ثم في نهايته من الخلوة لتحقيقه بأنسه »<sup>(١٥)</sup>.

ويرى الشيخ زروق أن « الخلوة أخص من العزلة، وهي - بوحها وصورتها - نوع من الاعتكاف، ولكن لا في المسجد، وربما كانت فيه »<sup>(١٦)</sup>.

ويرى البعض أن الخلوة يجب أن تسبقها عزلة، يقول التجاني: « الخلوة لا تكون إلا بعد عزلة صحيحة »<sup>(١٧)</sup>.

#### ومن الأدلة على مشروعية الخلوة:

قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿ وَتَبَيَّنْ إِلَيْهِ نَبِيلاً ﴾ (المزمل: ٨) أي انقطع إليه في العبادة وإخلاص النية انقطاعاً - يختص به...

وفي الحديث القدسي: « من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم »<sup>(١٨)</sup>.

وعن عائشة - رضي الله عنها - أنها



إلا بأكل الحلال، ولا يصح أكل الحلال إلا بإداء حق الله<sup>(١١)</sup>

وقال رجل لذي النون المصري: متى تصح العزلة؟ فقال: إذا قويت على عزلة نفسك<sup>(١٢)</sup>

وطريق الخلوة وقاعدته - على ما لخصه الجنيد - مبنى على ثمانية شروط<sup>(١٣)</sup>

أولها: دوام الخلوة، فلا يخرج عن خلوته لتفرج، ولا لإزالة قبض وسامة وملالة، ولا لداعية من دواعي الهوى والنفس، بل يكون خروجه ضرورة في الدين كصلاة الجماعة وشهود الجمعة وما هو كذلك.

ثانيها: دوام الوضوء، عملاً بحديثه صلى الله عليه وسلم: «استقيموا، ولن تحصوا، واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة، ولا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن»<sup>(١٤)</sup>

ثالثها: دوام الصوم، والتقليل من الطعام مستحب لصاحب الخلوة وغيره، فإنه ما ملئ وعاء شراً من بطن ابن آدم، ومع هذا فإن الإفراط في تقليل الطعام مضر بالبدن ويؤدي به إلى ضعف يمنعه عن مراولة الأعمال، والقيام بالعبادات

والذكر لله.

رابعها: دوام المسكوت عن غير الذكر، فلا يتكلم إلا مع شيخه، مقتصرًا في كلامه على ما يقع له وأحوال قلبه في المبض والبسط، وما استل في الخلوة، وما فتح عليه من المواهب. قال رسول الله ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت»<sup>(١٥)</sup>

خامسها: دوام الذكر، فإن من شرائط الخلوة المداومة على الذكر بحيث لا يفتر عنه البتة، ولا يتركه إلا عند غلبة النوم وفي أثناء الصلاة، ولا يذكر على غير من حقيقة الذكر، فإن الذكر المحمدي الذي يوافق فيه القلب للسان، ويذكر بقوة ليظهر أثر الذكر في جميع الأعضاء، لأن ذلك أقوى على نفى الخواطر وتحصيل الجمعية، فيستأنس بالله ويذكره ويستوحش عن الخلق كلهم، وعن محالطتهم المانعة عن الخلوة، حتى يتمكن في الذكر القلبي

سادسها: نفى الخواطر بأسرها، برعاية صورة الذكر في معناه، ولا يلتفت إلى تمييز الخواطر بعضها عن بعض، فالاشتغال بتمييز الخواطر بعضها عن بعض مصرة، فالواجب الذكر ومعناه،

والمبالغة في تعظيمه، وتعظيم جلسته مع الله تعالى، قال الله تعالى: «أنا جليس من ذكرني»<sup>(١٩)</sup>، ومراقبة القلب ومحافظةه وظيفة الإحسان، فإن الإحسان على ما قاله النبي ﷺ: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»<sup>(٢٠)</sup>. فإن التجريد يتيسر لمن أيد بصدق الإرادة والطلب، ولن يتيسر التجريد إلا بنفى الخواطر التي تشوش عليه خلوته وتكدر عليه ينبوع القلب، وتصرق حقيقة جمعية الباطن، وتسلب عن المريد حلاوة الذكر الأكبر، وهو خلاصة أمر الخلوة وزيدة حقيقة المعاملة فإذا وصل إلى حقيقة التفريد والأنس بالله، تبدل إلقاء الشيطان برهام الرحمن، وحديث النفس بمكاملة القلب والروح، أو بمناحاة القلب مع الله على اختلاف المراتب.

سابعها: ربط القلب بالشيخ، وهو عبارة عن تعلق قلب المريد بالشيخ من جهة الإرادة التامة الكاملة

ثامنها: ترك الاعتراض على الله تعالى، فإن من لوازم أمر المريد أن يسلم نفسه لرب العالمين، تأسيساً بالرسول ﷺ هي قوله: «اللهم إني أسلمت نفسي إليك، وفوضت أمري إليك ...» الحديث<sup>(٢١)</sup>.

فكذلك المريد يسلم نفسه إلى الله، فلا يعترض على الله البتة، فإن رزقه بسطاً شكره عليه، ويوقن أن الباسط هو الله، وإن ابتلاه بقبض شكره عليه أو صبر فيه، ويتيقن أن القابض هو الله تعالى. فمن استسلم لله ابتداءً وأسلم وجهه لله في كل أموره بآفه هذا التسليم إلى كمال العبودية في الانتهاء. وسبيل المريد في لا ابتداء أن يؤثر كل ما يحالف نفسه على ما يوافقها، ولا يسكن إلى ما فيه حظ النفس، وسبيل البالغ في العبودية أن لا يفتكر إلا ما اختاره الله تعالى.

تؤمن تمام شروطها - كذلك - أن يكون خالياً من جميع الأذكار إلا ذكر ربه، وخالياً من جميع المرادات إلا مراد ربه، وحالياً من مطالة النفس من جميع الأشياء، فإن لم يكن بهذه الصفة فإن خلوته توقعه في فتنة أو بلية<sup>(٢٢)</sup>

واجبات من يشرع في الخلوة:

يقول ابن عربي: «إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق، والأخذ منه بترك الوسائط، والأنس به، فإنه لا يصح لك ذلك، وفي قلبك ريبانية لغيره، فذلك من حكام عليك سلطانه، هذا لا شك فيه، فلا بد من العزلة عن الناس، وإيثار الخلوة



وإنما المراد أن لا يكون قلبك، ولا أذنك معهم وعاء لما يأتون به من فصول الكلام، فلا يصفو القلب من هذيان العالم، هكل من اعتزل في بيته، وفتح باب قصد الناس إليه فإنه طالب رياسة وجاء، مطرود عن باب الله تعالى، والهلاك إلى مثل هذا أقرب من شرك نعله، فالله الله تحفظ في تلبس النفس في هذا المقام، فإن أكثر الخلق هلكوا فيه»<sup>(٣٧)</sup>.

«فاغلق بابك دون الناس، وكذلك باب بيتك بينك وبين أهلك، واشتغل بذكر الله بأي نوع شئت من الأذكار، وأعلاها الأسماء، وهو قولك. الله الله الله، لا تزيد عليها شيئاً. وتحفظ من طوارق الخيالات الفاسدة أن تشغلك عن الذكر»<sup>(٣٨)</sup>.

ويقول القشيري: يجب على صاحب العزلة أن يعتق باعتزاله عن الخلق سلامة الناس من شره، ولا يقصد سلامته من شر الخلق، فإن الأول من القسمين نتيجة استصغار نفسه. والثاني: شهود مزيته على الخلق، ومن استصغر نفسه فهو متواضع، ومن رأى لنفسه مزية على أحد، فهو متكبر»<sup>(٣٩)</sup>.

«وتحفظ في غضائك، واجتهد أن يكون دسماً، لكن من غير حيوان فإنه

عن المأ. فإنه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً»<sup>(٤٠)</sup>.

ثم يبدأ ببيان الواجبات حسب أولوياتها الشرعية فيقول: «فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك، وما يفرض عليك طلبه خاصة، لا تزيد على ذلك، وهو أول باب السلوك، ثم العمل به..»<sup>(٤١)</sup>.

ويقول: «وأن لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم. فإن كان وهمك حاكماً عليك فلا سبيل إلى الخلوة إلا على يد شيخ مهتر عارف، وإن كان وهمك تحت سلطانك، فخذ الخلوة ولا تهال»<sup>(٤٢)</sup>.

«وعليك بالرياضة قبل الخلوة، والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق، وترك الرعونة، وتحمل الأذى، فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته، ولن يجئ منه رجل أبداً إلا في حكم النادر»<sup>(٤٣)</sup>.

ويضيف إلى الواجبات السابقة: «فإذا اعتزلت عن الخلق، فاحذرهم عن قصدهم إليك وإقبالهم عليك، فإنه من اعتزل عن الناس لم يفتح بابه لقصد الناس إليه؛ فإن المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم، وليس المراد من ترك الناس ترك صورهم،



رحله فيها، ويحلس مستقبل القبلة مريمًا واضعًا يديه على فخذيه، ويواطب على الذكر بمبارة: «لا إله إلا الله» لقوله صلى الله عليه وسلم: «أفضل الذكر: لا إله إلا الله».

وإذا خرج للوضوء أو للصلاة يمشى وقد كسى حلة من الوقار، لا يلتفت يمينًا أو شمالًا، حاضر القلب ذاكرًا<sup>(٣٣)</sup> ومن آداب من دخل الخلوة - أيضًا - ألا يتحدث مع كونه من الأكوان، ولا مع غيره، قال بعضهم لصاحب خلوة: اذكرني عند ريك في خلواتك، فقال له: **إنما ذكرتك فليست معي في خلوة**<sup>(٣٤)</sup>.

وعن أبي عبد الرحمن السلمي قال: سمعت أبا عثمان المغربي يقول: «يبغى على صاحب الخلوة أن يكون خاليًا من جميع الأدكار إلا ذكر ربه، وخاليًا من جميع المرادات إلا مراد ربه، وخاليًا من مطالبه النفس من جميع الأشياء، فإن لم يكن بهذه الصفة فإن خلوته توفعه في فتنة أو بلية»<sup>(٣٥)</sup>.

#### فوائد الخلوة:

قسم الإمام الغزالي (٥٠٥ هـ) فوائد الخلوة إلى فوائد دينية ودينية. والدينية: تنقسم إلى ما يمكن وقوعه من تحصيل

أحسن، واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط، والزم طريق اعتدال المراج: لأنه إذا افرط فيه اليأس أدى إلى خيالات وهذيان طويل<sup>(٣٦)</sup>.

**«وتفرق بين الواردات الروحانية الملكية، والواردات الروحانية الفانية الشيطانية، مما تحده في نفسك عند نقضاء الوارد، وذلك أن الوارد إذا كان ملكيًا فإنه يعقبه برد ولذة لا تجد ألمًا، ولا تنعير لك صورة، ويترك علمًا. وإذا كان شيطانيًا فإنه يعقبه تهريس في الأعضاء، وألم وكرب وحيرة، ويترك تخبيطًا، وتحطًا»**<sup>(٣٧)</sup>.

**«واشتغل بالذكر حتى يفرغ منك عالم الخيال، وتجلي لك عالم المعاني المجرد عن المادة. واستمرق في الذكر حتى يتجلي لك مذكورك، فإذا أفضاك عن الذكر به، فتلك المشاهدة أو النومة، وسبيل التفرقة بينهما أن المشاهدة تترك (أو يزل) في المحل شاهدها، فتقع اللذة عقيبها، والنومة لا تترك شيئًا، فيقع التيقظ عقيبها، والاستغفار والندم»**<sup>(٣٨)</sup>.

#### آداب الخلوة:

من آداب الخلوة: أن يجلس فيها كما يجلس في مجالس الملوك، فلا يمدّ



فإن كثيرين غيره من الصوفية السابقين عليه واللاحقين له، وكذلك كثير من أئمة الدين قد تكلموا في الباب، وكلامهم يدور حول نفس المعاني والفوائد التي ذكرها من ذلك - على سبيل المثال - قول ذي النون المصري: «لم أر شيئاً أبعث على الإخلاص من الخلوة»<sup>(٣٧)</sup>، وقول الجنيد: «من أراد أن يسلم له دينه، ويستريح بدنه وقلبه، فليعزل الناس، فإن هذا زمان وحشة، والعاقل من اختار فيه الوحدة»<sup>(٣٨)</sup>، وقول الشيخ زروق: «والقصد من الخلوة: تطهير القلب من أدناس الملابس، وإفراد القلب لذكر واحد»<sup>(٣٩)</sup>.

ويجمع أبو بكر الوراق خير الدنيا والآخرة في الخلوة والقلّة حيث يقول: «وجدت خير الدنيا والآخرة في الخلوة والقلّة، ووحدت شرهما في الكثرة والاحتلام»<sup>(٤٠)</sup>.

ومن الأقوال السبابة وغيرها يتبين لنا أن الخلوة ليست مقصودة لذاتها، وإنما القصد منها التفرغ للعبادة، والتمكّر في خلق الإنسان ومهمته التي خلق من أجلها، ومصيره وما ينتظره من ثواب أو عقاب، من نعم أو عذاب، هي رحلة أو فترة فيها يقصد فيها العبد السير في السلوك إلى

الطاعات في الخلوة، والمواظبة على العبادة والمكّر وتربية العلم. وإلى التخلص من ارتكاب المناهي التي يتعرض الإنسان لها بالمخالطة، كالرياء والفيبة، والسكوت عن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومسارقة الطبع من الأحلاق الرديئة، والأعمال الخبيثة من جلساء السوء، وأما الدنيوية: فتتقسم إلى ما يمكن تحصيله بالخلوة؛ كتمكّن المحترف في حلوته إلى ما يخلص من محظورات يتعرض لها بالمخالطة، كالنظر إلى زهرة الدنيا وإقبال الخلق عليها، وطمعه في الناس وطمع الناس فيه، واستكشاف ستر مروءته بالمخالطة، والتأذى بسوء خلق الجليس كحرّ مرآته أو سوء ظنه أو نعيمته أو محاسده، أو التأذى بثقله وبشويه خلقة، وإلى هذه الأمور أرجع الغزالي مجامع هوائد العزلة. ثم تكلم عنها بالتفصيل وحصرها في ست فوائد في كتاب الإحياء<sup>(٤١)</sup> بالإضافة إلى بعض كلمات له في الخلوة نجدها في بعض كتبه الأخرى «كالرسالة الدنية»، «والمنقذ من الضلال»، «وكيمياء السعادة».

وإذا كان ما ضمنه الغزالي عن فوائد الخلوة يعد من أشمل ما كتب فيها؛

ربه

### درجات الخلوة:

«الخلوة: إما مقام أو مقام، فالتى نحن بصددنا هي خلوة المقام، حيث يقيم فيها المرید مع نفسه حتى يصل إلى ربه».

أما الخلوة في أعلى درجاتها «فيكون العارف خاليًا بربه لا بنفسه، ومع ربه لا مع نفسه...».

### فترة الخلوة ومدتها:

اختلف في الوقت الذى يقضيه من يشرع في الخلوة «ثقل: «أكثرها - عند القوم - لا حده، لكن السنة تشير إلى الأربعين بمواعدة موسى عليه السلام والقصد في الحقيقة الثلاثين، إذ هي أصل المواعدة، وجاوز صلى الله عليه وسلم بـ «حرام» شهرًا كما هي صحيح مسلم، وكذا اعتزل من تسائه، وشهر الصوم واحد، وزيادة القصد ونقصانه كالمرید في سلوكه، وأقلها عشرة لاعتكافه عليه السلام العشر».

### الخلوة والشوق:

من علامات المشتاق إلى الله - فيما

يذكر أبو سعيد الخراز: «التوحش من الخلق، ولزوم العزلة والانفراد بالوحدة...»<sup>(٤١)</sup>

### آفات العزلة:

مع ما ذكره الإمام الغزالي وغيره من فوائد الخلوة، فإنه لم يفل آفاتها وما تكون سببًا في فواته من مقاصد دينية ودنيوية حيث يذكر أن «من المقاصد الدينية والدنيوية ما يستفاد بالاستعانة بالغير، ولا يحصل ذلك إلا بالمخالطة، فكل ما يستفاد من المخالطة يقوت بالعزلة من التعليم والتعلم، والنفع والانتفاع، والتأديب والتأديب، والاستئناس والإيناس، ونيل الثواب وإنالته في القيام بالحقوق، واعتياد التواضع، واستفادة التجارب من مشاهدة الأحوال والاعتبار بها إلى غير ذلك، ولقد فصل الغزالي هذه الآفات بعد أن حصرها في سبع في كتابه الإحياء»<sup>(٤٢)</sup>

### ١. د/ شوقي على عمر



- (١) أخرجه ابن الأثير في كتابه «التهذيب في غريب الحديث والأثر».
- (٢) لسان العرب مادة «حلا».
- \* أحاديث الرؤية حامت مألوفة مختلفة ومن طرق عدة عن جماعة من الصحابة في البخاري (كتاب التوحيد، باب قوله تعالى (وَجُودَ بِوَصْفِهِ إِنْ رَأَاهُ نَظِيرُهُ)، مسلم (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، أبواب ود (كتاب الفقه، باب الرؤية).
- (٣) عبدالرزاق نقاشاني اصطلاحات الصوفية ص ١٦١، تحقيق د محمد كمال جعفر - الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨١
- (٤) التهانوي كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ج ١ / ٧٦٤ مكتبة لبنان ناشرون ط ١، أولي بيروت سنة ١٩٩٦.
- (٥) يحيى بن محمد الرازي، حواهر التصوف - مكتبة الآداب - القاهرة ط ١، أولي سنة ٢٠٠٢.
- (٦) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ج ١ / ٢٩٨، تحقيق د عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب العلمية القاهرة
- (٧) الرسالة القشيرية ١ / ٢٩٨، تحقيق د عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب العلمية القاهرة
- (٨) أبو العباس أحمد روق: قواعد التصوف ص ٦٧ مكتبة الكليات الأزهرية ط ١، ١٤٠٩ هـ
- (٩) صلاح الدين النجاسي الكبير في المسائل الصوفية ص ٤٩، لبيته، مصر ط ١، ١٩٩٩
- (١٠) رواه البخاري ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ عن الله عز وجل، البخاري (كتاب التوحيد، باب قوله تعالى (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ) رقم ٥٧٤٠ مسلم (كتاب الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله تعالى).
- (١١) الحديث رواه البخاري في صحيحه (كتاب بدء الوحي، باب أول ما بدأ به الوحي ج ٢) مسلم (كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ج ١٦٠)
- (١٢) رواه مسلم في صحيحه (كتاب الأمانة، باب فصل الجهاد والرباط) ج ١ رقم ٤٩٩٧، ابن ماجه في مسنده ج ١ رقم ٣٩٧٧
- (١٣) رواه الحاكم في المستدرک ج ١ رقم ٧٧٥٨، الإمام أحمد في المسند، ج ١ رقم ٦٩٨٧.
- (١٤) الرسالة القشيرية ١ / ٣٠١
- (١٥) نفسه ١ / ٣٠٤.
- (١٦) انظر ابن شاهوار الرازي: مفردات الصائرين ومقامات الطائرين ٤٠ - ٤٢٠
- (١٧) الحديث رواه الحاكم في المستدرک، ج ١ رقم ٤٤٩، ابن ماجه في مسنده ج ١ رقم ٣٧٧
- (١٨) الحديث رواه مسلم في صحيحه (كتاب الإيمان، باب الحث على إكراه التجار والضعيف ولزوم الصمت إلا عن حين) ج ١ - ٧٧، البخاري في كتاب الترقاق، الترمذي (أبواب القيامة ٥٠)
- (١٩) سبق تحريج الحديث.
- (٢٠) هذا، جزء من حديث ما الإسلام وما الإيمان وما الإحسان عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رواه مسلم في (كتاب الإيمان، باب بيان ما الإيمان والإسلام والإحسان)، البخاري (كتاب الإيمان) وغيرها
- (٢١) الحديث رواه مسلم (كتاب صلاة المسافرين) باب الدعاء في صلاة الله، أبواب (كتاب الصلاة) باب ما يستحب به الصلاة من الدعاء، النسائي (كتاب افتتاح الصلاة، باب نوع آخر من الذكر والدعاء).
- (٢٢) لمبايق ص ٤٢١
- (٢٣) ابن عربي رسالة الأنوار فيها يسمح صاحب الحلوة من لأسرار ص ٤ - ٥، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي ط ١

حيدر آباد الدكن سنة ١٣٦٧ - ١٩٤٨ .

(٢٤) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف ص ٥٠٣ ط: أولى - تحقيق عبدالقادر أحمد عطا - دار الفكر العربي. ابن عربي رسالة الأنوار فيها يمتنع صاحب الخوة من الأمر ص ٤ - ٥، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي ط: أولى حيدر آباد الدكن سنة ١٣٦٧ - ١٩٤٨

(٢٥) رسالة الأنوار ص ٥

(٢٦) السابق ص ٥

(٢٧) السابق ص ٥

(٢٨) السابق ص ٦

(٢٩) السابق ص ٦

(٣٠) السابق ص ٧

(٣١) السابق ص ٧

(٣٢) منارات السائرين ومقامات الطائرين: ٤٢٠

(٣٣) الكثر في المعائل الصوفية: ٥٠

(٣٤) منارات السائرين: ٤٢١، عوارف المعارف: ص ١٢٤ .

(٣٥) انظر: إحياء علوم الدين ج ٢ / ٢٢٦ - ٢٢٦ ط: المكتبة التنجارية الكبرى، مصر .

(٣٦) القضيبي الرسالة ١ / ٣٠١ .

(٣٧) نفحه ١ / ٢٠٢

(٣٨) قواعد التصوف ص ٦٨

(٣٩) شاهور الرازي: منارات السائرين ومقامات الطائرين ص ٤٢١ .

(٤٠) درر روق: قواعد التصوف ص ٦٧، مكتبة الشكليات الأزهرية ط: ثالثة سنة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

(٤١) الطريق إلى الله أو كتاب الصديق ص ٨٠ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديث بالقاهرة

(٤٢) إحياء علوم الدين ج ٢ / ٢٢٦ - ٢٤٣ .



## الخواطر

### أولاً: أصالة الفكرة:

معرفة مدى أصالة مفهوم ما تقترن بملاحظة البيئة التي نبت بها، ومدى توافق اللفظ المعبر معها حقيقة المفهوم، ثم مدى خصوصيته ومغايرته للمفاهيم التي يظهر في سياقات أخرى، وقد تبدو مقارنة له في الظاهر، وهنا لا يمكن بشأن موضوع الخواطر أن نعمل التعرض لأصالة الكلمة ودلالاتها في اللغة ولا ورود الفكرة في الكتاب والسنة

فلمظة الخاطر في أصل اللغة، تدور حول الاهتزاز والتأرجح، والظهور والارتفاع<sup>(١)</sup>، حتى إنها أطلقت في بعض صيغ مشتقاتها مجازاً على ما صفته الاهتزاز والعلو؛ فالخطر العارض من السحاب لاهتزازها، والخطر: المقلع والمنجنيق والبدول والطعان بالرمح والرجل يرفع يده للرمى - وخطر الرمح: اهتز فهو خطر، وأصابته خطرة من الجن أي

مس<sup>(٢)</sup>

ويعرفه الرمضري بأنه: "ما يتحرك في القلب من رأى أو معنى"<sup>(٣)</sup> وهو لدى ابن منظور: "ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر... يقال: خطر بآلى كذا وكذا يخطر خطورا إذا وقع ذلك في بالك ووكهك، وأخطره الله بآلى وعلى بآلى وخطر الشيطان بين الإنسان وقلبه أو صل وسواسه إلى قلبه، ويذكر مجمع اللغة العربية أن الخاطر قد يطلق على القلب أو النفس على سبيل المجاز<sup>(٤)</sup> من إطلاق لفظ الحال على المحل.

وإذا كان هذا التعريف يبين حال الخاطر، وكيفية تأثيره في القلب فهناك من عرفه بمرادفه، فيذهب ابن سيده والفيروزآبادي والزبيدي إلى تعريف الخاطر بالهاجس وأشار ابن منظور إلى أنه قد يطلق اللفظ ويراد به الوسوسة<sup>(٥)</sup>. ولكن كيف وردت الكلمة في

الهاخص والوسوسة والنزغ والطائف واللمة، إلا أن أهمها هنا قد تكون اللمة، وهي وإن اقتصر ورودها على السنة النبوية المشرفة فإن الحديث الوارد بها من أكثر الأحاديث دورانا على الألسنة في هذا الباب حتى يمكن اعتباره الأصل الباعث على بحث الفكرة عند المفكرين المسلمين، الصوفية وغيرهم.

فمن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنَّ لِلشَّيْطَانِ لَمَّةً بِابْنِ آدَمَ، وَلَمَلِكُو لَمَّةً، فَأَمَّا لَمَّةُ الشَّيْطَانِ فَأَيُّعَادُ بِالْشَّرِّ وَتَكْذِيبُ بِالْحَقِّ، وَأَمَّا لَمَّةُ الْمَلِكِ فَأَيُّعَادُ بِالْخَيْرِ وَتَصْدِيقُ بِالْحَقِّ فَمَنْ وَحَدَ ذَلِكَ فَلْيَعْلَمْ أَنَّهُ مِنَ اللَّهِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ وَمَنْ وَجَدَ الْآخَرَى فَلْيَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾ (البقرة: ٢٦٨)»<sup>(٧)</sup>.

فالكلمة وضعت أصلا في اللغة للدلالة على الاقتراب والازول بالشيء في بعض الأحيان على غير مواطنة، وأطلق اللهم على كل ما ألم بالإنسان طرف منه، ثم غلب اسم المرة لمة للدلالة على اقتراب وذنو المغيبات من الملائكة والشياطين والجن، دون الأشخاص

لم يرد الخاطر بلمطه في القرآن الكريم، أما في السنة المشرفة فقد ورد لفظ الخاطر ومشتقاته بكلا معنييه، في أصل اللمة: الاهتزاز والتمايل والقصير والمكانة في مواضع عدة، كما ورد بمعنى الوارد الذي يرد على قلب العبد في مواضع منها:

ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، مصداق ذلك في كتاب الله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧)»

وقوله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ أَذْبَرَ الشَّيْطَانُ لَهُ ضُرَاطًا حَتَّى لَا يَسْمَعَ النِّدَاءَ فَإِذَا قُضِيَ النِّدَاءُ أَقْبَلَ حَتَّى إِذَا نُودِيَ بِالصَّلَاةِ أَذْبَرَ حَتَّى إِذَا قُضِيَ النُّوْبُ أَقْبَلَ حَتَّى يَخْطُرَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَنَفْسِهِ يَقُولُ اذْكُرْ كَذَا، اذْكُرْ كَذَا لِمَا لَمْ يَكُنْ يَذْكُرُ مِنْ قَبْلُ حَتَّى يَظُلَّ الرَّجُلُ مَا يَذَرِي كَمَ صَلَّيْ»<sup>(٨)</sup>.

هذا ومن أبرز الألفاظ التي وردت في اللغة دالة على عملية الخطو بالهبل:



مفاير تماماً لهذا: فهو معرفة ملقاة من مؤثر خارجي عن النفس، وليست تابعة تلقائياً منها، وهذا مما يؤكد أن فكرة الخاطر فكرة ذاتية لم تدخل إلى الصوفية من تأثيرات خارجية؛ إذ هو عندهم كلام على ما يقع فعلاً للمريدين يصفونه لأشياخهم<sup>(٩)</sup>

### ثانياً: تعريف الخواطر:

تدور تعريفات الخاطر على منحيين عند القوم: أحدهما ينظر إلى وظيفته والآخر يحاول تحديد حقيقته

في الأول: كالذي ورد عن الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣هـ) أن الخطرات هي: "دواعي القلوب إلى كل خير وشر"<sup>(١٠)</sup>.

والثاني: كتعريف المشيرى (ت ٤٦٩هـ) له بأنه خطاب يرد على الضمائر<sup>(١١)</sup>.

وربما جاءت بعض التعريفات ناظرة إلى كلا الجانبين معاً، ومنها تعريف الغزالي (ت ٥٠٥هـ): "الخواطر آثار تحدث في قلب العبد تبعثه على الفعل أو الترك معاً، وحدوث جميعها في القلب من الله، إذ هو خالق كل شيء"<sup>(١٢)</sup>.

وتعريف القاشاني للخواطر (ت ٧٣٦هـ)

وعلى هذا فاللغة تختلف عن الخاطر الذي وصف بالطرود والمرور على القلب وعدم الوقر واللبث والثبات فكان اللمة هي اللمة أو الخطرة صادفت ميلا في القلب، وإن كان العقل لم ينقدها بعد.

فلعل في هذا دليلاً على أصالة فكرة الصوفية عن الخاطر، إذ جاء الحديث عنه مستهلاً بحديث اللمة السابق ومستهدياً بتقسيمه، ومتفقاً مع ما استقر عليه الرأي في المنظومة الفكرية الإسلامية.

فعلى سبيل المثال يذكر الزبيدي تفرقة الفقهاء وأهل الحديث والأصول بين الخاطر وبين حديث النفس، وكذا تفرقتهم بين الهم والعزم، وجعلهم المراخنة على الأخير دون الأربعة الأول<sup>(١٣)</sup>.

كما أن هناك تبايراً بين مفهوم مصطلح الخاطر الأول prenoshon عند اليونان والذي يعرف بأنه "معرفة عضوية تخطر بالذهن لأول وهلة، قال بها الأبيقوريون، والرواقيون، وهي تتبع من النفس تلقائياً عند إثارة خارجية"<sup>(١٤)</sup>.

وبين الخاطر عند الصوفية؛ إذ هو



بأنه ما يرد على القلب من الخطاب، ربانياً كان أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً، من غير إقامة، وقد يكون بوارد لا عمل للعبد فيه. ويفرق بينها تمييزات الشرع؛ فما كان للعبد فيه قربة إلى ربه فليس بشيطاني ولا نفساني وإلا فهو عنهما، سواء كان هذا خاطر علماً أو عملاً، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد له العلم الشرعي بصحته فهو شيطاني<sup>(١٥)</sup>.

وعلى ذلك فالخاطر هو:

- خطاب يرد على قلب العبد، أو هو كل وارد يفتح القلب بديهته كما توسع في ذلك البعض، ومنهم ابن عجيبة (ت ١٢٦٦هـ) إذ عرفه بأنه حركة القلب وال خاطر والوارد والحال، محلها واحد وهو القلب، ولكن مادام القلب تخطر فيه الخواطر الظلمانية والنورانية سمي ما يخطر فيه خاطراً وإن انقطعت عنه الخواطر الظلمانية سمي ما يخطر فيه وارداً أو حالاً ..... وكلاهما يتحولان فإن دام ذلك سمي مقاماً<sup>(١٦)</sup>.

وهو قد يأتي مطالباً بفعل ما أو حاثاً عليه؛ لذا فعنه المحمود والمذموم

بحسب نوع الأفعال التي يطالب بها لكونه المحرك أو السبب الداعي لهذه الأفعال عن طريق إثارة أو تحفيز الإرادة. فالنية العزم فتتحرك الأعضاء بمباشرة الفعل.

ومن هنا دأب الصوفية على التحذير من إغفال المرء خواطره فالخراز (ت ٢٧٧هـ) أو (٢٧٩هـ) يطالب المريد بسلوك سبيل النجاة بقوله: "وارع قلبك وما يقع فيه مما كان من أجناس الخير والعلم فاتبه، وما كان من جنس الباطل والهوى فانقه بالسرعة ولا تعادى على الخطرة فتصير شهوة ثم تصير الشهوة همة، ثم تصير الهمة فعلاً. واعلم أن عدوك إبليس لا يفضل عنك ..... ولن يألوا جهداً في في تهوين عزمك ..... ثم يذكر في وقت شملك بالبر والطاعة - الحوائج ليقطعك عن خير أنت فيه"<sup>(١٧)</sup>، ويكثر ابن عريى من ذلك في كتابه نفعات القدس في مناصحة النفس بل يكاد يكون الكتاب كله دائراً حول هذا المعنى<sup>(١٨)</sup>.

إلا أن هذا لا يعني أن الخاطر يستلزم دائماً تنفيذ الفعل الحاث عليه، وذلك لمسرعة زواله أو نفي المحطر بباله له، وإلى



هذا أشار تعريف البهوي (ت ١٦٥هـ)

للخاطر فهو لديه "حصول المعنى في القلب مع سرعة زواله بخاطر آخر، وقدرة صاحب الخاطر على دفعه عن القلب"<sup>(١٩)</sup>

### ثالثاً: أقسام الخواطر:

يقسم المحاسبى (ت ٢٤٢هـ) الخواطر إلى ثلاثة أقسام:

من هوى النفس، أو من العقل بعد تنبيه الله - عز وجل - له أو من العدو، وهى على ثلاثة معان: تنبيه من الرحمن .... تسويل وأمر من النفس .... تزيين ونسوغ ووسوسة من الشيطان<sup>(٢٠)</sup> "غير أن التقويم الرباعى للخواطر هو الأشهر والذي عليه أكثر الصوفية"<sup>(٢١)</sup>

فالمحاسبى نفسه جعل تنبيه الرحمن على صورتين فى قوله:

يروى عن النبى ﷺ أنه قال: «من يرد الله به خيراً يجعل له واعظاً من قلبه» .... وذلك أن الله - عز وجل - يخطر بال المؤمن ليسبه بذلك ويعظه فمعه، ما يخطر بباله بإحداث الخاطر فينشئه فى قلبه، ومنه يأمر الملك أن يحظر بال العدو ليعظه بذلك وينبهه له، وإياه عنى عبد الله ابن

مسعود بقوله: لمة من الملك<sup>(٢٢)</sup>

والجنيد (ت ٢٩٨هـ) يقسمها إلى خطرة من الله - تعالى - ترشد إلى الإشارة وخطرة من الملك ترشد إلى الطاعة وخطرة من النفس تحر إلى الدنيا وطلب عرها، وخطرة من الشيطان تجر إلى المعاصى<sup>(٢٣)</sup>

وفصل الكلابادى (ت ٢٨٠هـ) كل قسم مما سبق وما يدعو إليه، وكيفية مواجهة كل قسم من هذه الأقسام فيقول: للخواطر على أربعة أوجه خاطر من الله - عز وجل - وخطر من الملك، وخطر من النفس، وخطر من العدو؛ فالذى من الله تنبيه، والذى من الملك حث على الطاعة، والذى من النفس مطالبة الشهوة، والذى من العدو تريين المعصية

فبنور التوحيد يقبل من الله، وبنور المعرفة يقبل من الملك وبنور الإيمان، ينهى النفس، وبنور الإسلام يرد على العدو غير أن هذا التقسيم للخواطر تقسيم محاذى فالتهانوى يذكر - فى الكشف - أن المشهور عند مشايخ الصوفية أن الخواطر الأربعة كلها من الله

تعالى بالحقيقة إلا أن بعضها يجوز أن يكون بغير واسطة، وبعضها بواسطة، فما كان بغير واسطة - وهو خير - فهو الخاطر الرياني، ولا يضاف إلى الله تعالى إلا الخير أدباً، وما كان بواسطة - وهو خير - فهو الخاطر الملكي وإن كان شراً فإن كان بالحاح وتصميم على شيء معين - فيه حظ النفس - فهو الخاطر النفساني وإلا فهو الشيطاني<sup>(٢٤)</sup>.

وليس هذا رأياً خاصاً بالتهانوي وإنما صرح به غيره من الصوفية فالداراني (ت ٢١٥ هـ) يقول: كيف يخفى عليه ما في القلوب ولا يكون في القلوب إلا ما يلقي فيها أفيخفى عليه ما هو منه<sup>(٢٥)</sup>.

ويصرح النواصطي (ت ٢٢٠ هـ) بأنه لما كانت الأرواح والأجساد قامت بالله وطهرتا بالله لا بذواتها، كذلك قامت الخطرات والحركات بالله لا بذواتها، إذ الحركات والخطرات فروع الأحساد والأرواح<sup>(٢٦)</sup>.

فهو هنا يصرح بالمبدأ أو القاعدة التي قام عليها هذا التقسيم.

ويرى الإمام الشعراني (ت ٩٧٣ هـ) أن

من أخلاق المريدين الصادقين، شهودهم ببادئ السرائر، إذا وسوس لهم إبليس بمعصية وفعلوها، أن ذلك من تقدير الله - عز وجل - بواسطة إبليس من حيث كونه آلة في ذلك، كما أن وسوسة إبليس لهم بالمعصية عن تقدير الله على إبليس كذلك بواسطة المزاج الذي ركبه الله عليه. فلا يضيف أحدهم الوسوسة إلى إبليس؛ فإن ذلك معدود من الشريك الخفي بالله - عز وجل - وما رأيت لهذا الخلق ذائقاً من أهل عصرى إلا القليل، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ ليكن قوله "شيئاً" عامّاً فيشمل شريك النفس وإبليس في العمل<sup>(٢٧)</sup>.

وبناء على ما يذهب إليه أهل السنة جملة من أن الباري تعالى هو الخالق للخير والشر حيث الحقيقة إلا أنه لا ينسب إليه إلا الخير تأدباً، كما يوضحه الإمام البيهقوري: (ت ١٩٨ هـ): ومع أن الفعل خيره وشره لله فالأدب أن لا ينسب له تعالى إلا الحسن، فينسب الخير لله والشر للنفس كسبياً، وإن كان منسوباً لله إيجاباً قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (النساء: ٧٩)



أى كسبا كما يفسره قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصْبَحْكُمْ مِنْ مَّصِيبَةٍ قَبْلَ مَا كُنْتُمْ أَنْتُمْ بَكْرًا﴾ (الشورى: ٢٠) وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (النساء: ٧٨) فرجوع إلى الحقيقة<sup>(٣٨)</sup>.

على أن هذا لا يلزم منا الرضا بالمعاصي والكفر تعلقا بأن الباري - تعالى - قضى بهما وقدرهما على الشخص مع أن الرضا بالكفر كفر وبالمعاصي معصية ، لأن الكفر والمعاصي لهما جهتان. جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله وجهة كونهما مكتسبين للمبد. فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا الثانية<sup>(٣٩)</sup>، إذ أنهم عند وصفهم لشيء ما بأنه على الحقيقة فإنما يعتون بذلك أنه وجد على وفق الإرادة الشرعية له تبارك وتعالى؛ حتى لا يلزم من ذلك وجود ما لم يرد تعالى في كونه.

وهنا يرد السؤال على أى أساس قسم الصوفية خواطرهم؟

لقد درج كثير ممن كتب من مشايخ الصوفية على استهلال حديثهم عن الخواطر بيراد<sup>(٤٠)</sup> حديث اللتين السابق،

وربما زاد البعض فأورد تعليق الحسن البصرى عليه السلام على هذا الحديث بقوله: "إنما هما همان يجولان في القلب: هم من الله، وهم من العدو، فرحم الله عبداً وقف عند همه. فما كان من الله أمضاء، وما كان من عدوه جاهدة"<sup>(٤١)</sup>.

وقد ترجح لدينا - كما ألمح فيما سبق - أن هذا الحديث هو المتعلق الذى انطلق منه القوم إلى تصنيف الخواطر إلى أقسام بحسب مصدرها المجازى رغم أنهم يحكمون على أن الخواطر من الله تعالى في الحقيقة؟

وقد ذهب السهروردى (ت ٦٣٢هـ) إلى أنه: "إنما يتطلع إلى معرفة اللتين، وتميز الخواطر، طالب مريد يتشوف إلى ذلك تشوف العطشان إلى الماء، لما يعلم من وقع ذلك وخطره في فلاحه وصلاحه وفساده. ويكون ذلك عبداً مراداً بالحظوة بصفو اليقين ومنح الموقنين. وأكثر التشوف إلى ذلك للمقربين، ومن أخذ به في طريقهم. ومن أخذ في طريق الأبرار قد يتشوف إلى ذلك بعض التشوف؛ لأن التشوف إليه يكون على قدر الهمة والطلب، والإرادة

روى عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة سوداء، فإذا نزع واستغفر وتاب صقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو على قلبه»<sup>(٣٥)</sup>. وهو الران الذي ذكره الله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤).

وقد ذكر الصوفية صفات عامة لكل خاطر من هذه الخواطر الأربعة في محاولة منهم لبيان كيفية التعرف على مصدر الخاطر من معرفة ما يدعو إليه. فإذا كان الخاطر "من قبل الملك فإنما يعلم صدقه بموافقة العلم، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل. وإن كان من قبل الشيطان فأكثره يدعو إلى المعاصي. وإذا كان من قبل النفس فأكثره يدعو إلى اتباع شهوة، أو استئثار كبير، أو ما هو من خصائص أوصاف النفس"<sup>(٣٦)</sup>.

ويُجمل القاشاني (ت ٧٣٦هـ) الخصيصة التي تميز كل خاطر من هذه الخواطر الأربعة بقوله: "فالرياني: يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع. والملكي: هو البعث على مندوب أو مفروض، وكل ما فيه صلاح. والنفساني: وهو ما فيه حظ

والحظ من الله الكريم. ومن هو في مقام عامة المؤمنين والمسلمين لا يتطلع إلى معرفة اللمتين ولا يهتم بتمييز الخواطر"<sup>(٣٧)</sup>.

ومعنى هذا أن عامة المسلمين ليسوا فقط غير قادرين على التمييز بين اللمتين، بل لا يهتمون بهذا التمييز أو يتطلعون إليه أصلاً. وذلك أن هذا التشوف مرتين بأمرين الأول: إدراك مدى أهمية هذا التمييز

في صلاح الإنسان وهساده

والثاني: مدى حظ هذا الإنسان من كرم المولى - عز وجل - ومدى همته وإرادته في طلب تحصيل هذا التمييز

رابعاً: هل من إمكانية لتمييز بين تلك الخواطر؟

شغل الصوفية ببيان سمة كل خاطر فذهب البعض إلى إمكانية تحديد مصدر الخاطر عن طريق "ملاحظة جهة وروده على القلب"<sup>(٣٨)</sup>، كما يقول السهروردي (ت ٦٣٢هـ) غير أنه يرى أن ذلك: "إنما يصح لعبد أذاب نفسه بالتقوى والزهد، وتصفى وجوده، واستقام ظميره وباطنه، فيكون قلبه كالمرآة المجلوة، لا يأتيه الشيطان من ناحية إلا ويبصره. فإذا اسود القلب، وعلاه الرين لا يبصر الشيطان"<sup>(٣٩)</sup> مستدلاً بما



للنفس. والشيطاني؛ وهو ما يدعو إلى مخالفة الحق<sup>(٢٧)</sup>

ويفرق الحيد (ت ٢٩٨ هـ) بين هواجس النفس ووساوس الشيطان بأن "النفس إذا طالبت بشيء ألحت .. فلا تزال تعاودك - ولو بعد حين - حتى تصل إلى مرادها، اللهم إلا أن يدوم صدق المحاودة .. وأما الشيطان إذا دعاك إلى زلة فحالفته بترك ذلك، يوسوس برلة أخرى لأن جميع المحاملات له سواء. وإنما يريد أن يكون داعياً أبداً إلى زلة ما، ولا غرض له في بحصيص واحد دون واحد<sup>(٢٨)</sup>"

ويحدد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) أوجه ثلاثة للتفرقة بين حاطر خير من الله - تعالى - أو من الملك. أحدها: إن كان مصمماً على حالة واحدة فهو من الله تعالى، وإن كان متردداً فهو من الملك؛ إذ هو بمنزلة ناصح

والثاني: إن كان عقب اجتهاد منك وطاعة، فهو من الله تعالى، وإن كان في الفروع والأعمال الظاهرة فهو من الملك في الأكثر؛ إذ الملك لا سبيل له إلى معرفة باطن العبد في قول أكثرهم<sup>(٢٩)</sup>

وإذا كان هذا وصفهم نظرياً لما يميز كل حاطر. فهل هناك إمكانية للتمييز العملي بين الخواطر؟ وهل يقطع قول السهروردي - الذي ذهب فيه إلى أن التشوف لتمييز اللمتين إنما يكون للمقربين ومن سلك طريقهم، ومن سلك طريق الأبرار فقد يتشوف لذلك، بعض التشوف - أملاً أمناً هو في مقام عامة المسلمين أن يتطلع إلى معرفة اللمتين وتمييز الخواطر؟<sup>(٣٠)</sup>

الاتفاق معقود بين الصوفية "على أن ~~فكر~~ كان أكله من الحرام لم يفرق بين الإلهام والوسواس"<sup>(٣١)</sup> وذلك "لأن التمييز بينهما ~~كان~~ إنما يقع بدقيق النظر في الأحكام، وكمال العلم بالحلال والحرام"<sup>(٣٢)</sup>

بل لقد ذهب الشيخ أبو علي الدقاق (ت ٤٠٥ هـ) إلى القول بأن "من كان قوته معلوماً لم يفرق بين الإلهام والوسواس"<sup>(٣٣)</sup> إلا أن السهروردي اعترض على هذا الإطلاق، وقيده بقوله "إن من المعلوم: ما يقسمه الحق - سبحانه وتعالى - لعبد بإذن يسبق إليه في الأخذ منه والتقوت به ومثل هذا المعلوم لا يحجب عن تمييز الخواطر إنما ذلك يقال في حق من دخل

في معلوم باختبار منه وإيثار؛ لأنه ينحجب لموضع اختياره، والذي أشرنا إليه ممسوخ من إردته فلا يحجبه المعلوم<sup>(١١)</sup>.

إذن فمن تحرى الحلال في مأكله وملبسه، وتورع عن الهجوم والدخول في معلوم بختياره، وانتظر الإذن من الحق سبحانه، وجاهد نفسه حتى مكنت عنها هواجسها، هو من يملك القدرة العملية على التمييز بين الخواطر، ولكن هذا الامتلاك على الحقيقة يتفاوت بحسب الهمة، والطلب، والإرادة والحظ من الله الكريم

فإذا لم يكن أمل آحاد النيبين مقطوعاً من القدرة على تمييز خواطره؛ لأن مدار الأمر ليس على فقد عامة المسلمين لإمكانية التمييز بين الخواطر أو أهليتهم لذلك، بل على إدراكهم لأهميته في صلاح أنفسهم أو فسادها وشفاهم النفس بالتحرى قبل إمضاء الخاطر أو الإحجام عنه.

ولكن ما أسباب الاشتباه في الخواطر؟

لقد حدد السهروردي (ت ٦٣٢هـ) أسباباً أربعة للاشتباه في الخاطر لا خامس لها عنده، وهي: "أما ضعف اليقين،

أو قلة العلم بمعرفة صفات النفس وأخلاقها، أو متابعة الهوى بخرم قواعد التقوى، أو محبة الدنيا؛ جاهها ومالها وطلب الرفعة والمنزلة عند الناس. فمن عصم عن هذه الأربعة يفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان. ومن ابتلى بها لا يعلمها ولا يطلبها وانكشف بعض الخواطر دون بعض لوجود بعض هذه الأربعة دون البعض. وأقوم الناس بتمييز الخواطر أقومهم بمعرفة النفس، ومعرفة صعبة المنال، لا تكاد تيسر إلا بعد الاستقصاء في الرهد والتقوى<sup>(١٢)</sup>.

وإذا كان الأمر مرتين بمعرفة المرء بمدى أهمية الأمر؛ لأن الشيطان ما نال ممن نال منهم إلا من قبل أهواء أنفسهم، ولولا ذلك لآذباوا قريباً بوسوسة الشيطان؛ ذلك أنه كلما دعاهم إلى المعصية عصوه طاعة لله<sup>(١٣)</sup> فهو مرتين كذلك بهمة ويمسى رضاه عن نفسه حتى إن ابن عجيبة (ت ١٢٦٦هـ) يرجع السبب في بقاء العيوب البشرية في الإنسان إلى "الفلة عن البحث عنها، وسبب الفلة عنها هو الرضا عن النفس إذ لو أساء ظنه بها بحث عن



مساويها فاستخرجها وتظهر منها<sup>(٤٧)</sup>

ويقرر الصوفية أن إمكانية التمييز  
العملي متاحة أيضاً، فيذهب القاشاني  
(ت ٧٣٦هـ) إلى أن مضمون الخاطر إن وزن  
يميزان الشرع؛ فكل ما فيه قرينة إلى الله  
تعالى صار من الأولين؛ (خاطر الملك أو  
الحق)، وكل ما فيه كراهة أو مخالفة  
شرع الله فهو من الآخرين؛ (خاطر النفس  
أو العدو)، أما المباحات فقد اشتبه فيها؛  
فما كان منها مخالفاً لهوى النفس فهو من  
الأولين، وما كان منها موافقاً لهوى  
النفس فهو من الآخرين. مقررًا أن  
الصادق، الحاضر مع الحق، الصافي  
القلب يسهل عليه التفرقة بينهما بتوهيق  
الله له<sup>(٤٨)</sup>

وهو يتفق في هذا مع السهروردي الذي  
يقرر أن: "من قصر عن درك حقائق  
الزهد، وتطلع إلى تمييز الخواطر: يزن  
الخاطر أولاً بميزان الشرع؛ فما كان من  
ذلك نفلاً أو فرضاً يمضيه، وما كان من  
ذلك حراماً أو مكروهاً ينفيه، فإن استوى  
الخطران في نظر العلم ينقد أقربهما إلى  
مخالفة هوى النفس، فإن النفس قد

يكون لها هوى كامن في أحدهما،  
والغالب من شأن النفس الاعوجاج  
والركون إلى الدون"<sup>(٤٩)</sup>

ويسرى الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) -  
قبلهما - أن السبيل إلى التفرقة بين خاطر  
الخير وخطر الشر أن تزنه بأحد موارد  
ثلاثة يبين لك حاله: الأول، "هو أن  
تعرضه على الشرع، فإن وافق جنسه فهو  
خير، وإن كان بالضد؛ إما برخصة أو  
بشبهه فهو شر، فإن لم يبين لك بهذا  
الميزان؛ فاعرضه على الاقتداء بالصالحين  
فإن كان فيه اقتدارهم فهو خير؛ وإلا فهو  
شر، وإن لم يبين لك بهذا الميزان فاعرضه  
على النفس والهوى، فإن كان مما تميل  
إليه النفس ميل طبع لا ميل رجاء إلى الله  
تعالى فهو شر"<sup>(٥٠)</sup>

وعلى هذا فلدى كل إنسان الميزان  
الذي يزن به خواطره - متى أدرك أهميتها  
في صلاح أو فساد شأنه كله - به يعرف  
متى يمضي خاطر ومتى ينفيه، فكل ما  
فيه إلى الله فربى يمضيه، وما سواه ينفيه.  
نعم هذا ميزان عام وإجمالي لوزن  
الخواطر والتمييز بينها، ولكن مشايخ



الصوفية ييسوا المميزات الأساسية لكل  
خاطر منها لمن أراد أن يسلك سبيل  
المتحققين بحقيقة الزهد، حتى تحلى  
مرآة قلبه من الشوائب الطبيعية الجسمانية  
بمعصن الزهد والتقوى والذكر.

وإذا كان المولى - عز وجل - قد  
وهب العبد القدرة على تمييز خواطره،  
وأهله لذلك - وإن كانت هذه القدرة  
تفاوتت بتفاوت الأشخاص على الحقيقة  
بحسب مجاهداتهم، ونصيب كل منهم  
من توفيق المولى الكريم - فما واجب  
العبد تحاشي الخواطر الواردة عليه؟

واجب الصوفي إزاء خواطره:

ذهب المحاسبى (ت ٢٤٣هـ) إلى أن على  
العبد واجباً "التثبت بالعلم الدال على  
الخطرات، حتى يستدل فيعلم من أى  
الوجوه الخطرة حين تعرض، فيجعل  
الكتاب والسنة دليلاً. فإن لم يتثبت بعقله  
ويجعل العلم دليلاً لم يبصر ما يضره مما  
ينصحه" (٥١) والتثبت عنده: حبس النفس قبل  
الفعل، وترك العجلة، وهو الصبر قبل  
الفعل. حازماً بأن العبد لن يميز بين  
الخواطر "إلا سأل العلم والتثبت بالعقل" (٥٢)

حتى لقد ذهب إلى أن صاحب الخاطر إذا  
عجز عن تبيين خاطره أيدعوه إلى ما أحب  
الله - عز وجل - أو إلى ما يكره وقف  
وتثبت ابتداءً، أو يشهد العلم له بأحد  
الأمرين: هي قبل أو ينفي. وهو هي فسحة  
حتى يتبين بالنظر بقلبه، أو بسؤال العلماء  
إن كان مما لا يبلغه علمه" (٥٣).

ولذا عدّ أقوى الخلق رعاية لحقوق الله  
- عز وجل - هم أهل الرعاية عند  
الخطرات بعد اعتقاد حمل حقوق الله -  
عز وجل - ولا يخطر بقلبه خطرة من  
أعمال قلبه إلا جعل الكتاب والسنة دليلين  
عليها (٥٤)

وهذا الواجب مما ينص عليه سائر  
الصوفية بلا استثناء بين من هو فى بداية  
الطريق أو منتهاه يقول أبو حفص الحداد  
(ت ٢٣هـ): "إن السبيل إلى عد المرید فی  
ديوان الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله  
عليه هو دوام وزن أفعاله، وأحواله  
بالكتاب والسنة، واتهام خواطره" (٥٥) وأما  
أبو سليمان الداراني (ت ٢١٥هـ) فيقول:  
"ربما تكنت الحقيقة قلبى أربعين يوماً فلا  
أذن لها أن تدخل قلبى إلا بشاهدين من



إن كان من عمل الجوارح. بل يقف ويوقف الأمر حتى يتبين له. وهو صورة الورع! لأن الورع هو: الجبن والتأخر عن الإقدام على المشكلات وعن الهجوم في الشبهات، لا بقول، ولا بفعل، ولا بعقد حتى تكشف بغامض العلم لغموضها وتدقيق معرفة المعاني لدقتها وخفائها<sup>(٥٧)</sup>.

ويقرر الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) أيضاً أن أصل العبادة وملاكها الورع، والورع أصله النظر البالغ في كل شيء. والبحث ~~الترك~~ عند كل شيء هو بصده من: أكل، وشرب، ولبس، وكلام، وفعل. ~~هكذا كان~~ الرجل مستعجلاً في الأمور غير متأن متثبت، متبهن، لم يقع منه نظر وتوقف في الأمور كما يجب ... فإنه يقع في الحرام والشبهة ... وأى خير في عبادة بلا ورع؟<sup>(٥٨)</sup>

وهنا يرد السؤال: ما الأساس في قولهم بالتوقف؟

لعل هذا التوقف والتثبت مطلق من فهم الصوفية لحديث رسول الله ﷺ: «فيذا رأيت شعاً مطعاً، وهوى متبعاً، وإعجاب كل ذي رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك»

ولذا فعلى العبد تجنب حواطره واجب يتمثل في:

(أ) التفقه في الكتاب والسنة لقول الجنيد سيد الطائفة (ت ٢٩٧ هـ): "الطريق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول ﷺ". وقوله: "من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر! لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"<sup>(٥٩)</sup>

(ب) ثم التثبت أو التوقف قبل الفعل حتى يتبين له أيدعوه، لخاطر إلى ما يحب المولى - عز وجل - أو إلى ما يكره تدلي. ثم هو بعد ذلك في مهلة وفسحة من الوقت إلى أن يتبين حقيقة الدعوة سواء أكان ذلك: بالنظر بقلبه، أو عن طريق سؤال أحد العلماء.

وهذا التوقف ليس رأياً خاصاً بالمحاسبى، فالملكى (ت ٢٨٦ هـ) يقول: "واعلم أن حكم الله فيما أمته من الأمور الإمساك والوقوف، وأن لا يقدم العبد على ذلك بعقد ولا عزم، إن كان من أعمال القلوب، ولا يمضى ذلك بفعل ولا سعى،

ويعقب المكي على هذا الخير قائلاً: "... لم ينقصه بوجود رأيه مما رآه من الأمر؛ لأنه نتيجة عقله، وشمرة هممه. وإنما نقصه نظرته إليه وإدلاله به دون سبق نظره إلى من أراه، وينور هدام، وإيثار رأيه على رأى من هو أعلم منه، أو بأن يزرى على رأى غيره افتخاراً برأيه<sup>١١٣</sup> فمن لم يتوقف عند الشبهات وأقدم عليها كان متبعاً لهواه معجباً برأيه. وهذا الفهم لمعنى حديث رسول الله ﷺ السابق يجد ما يؤيده فيما يرويه ابن مسعود عنه صلى الله عليه وسلم: «أنتم اليوم في زمان خيركم فيه المسارع، وسبأى عليكم زمان خيركم فيه المتأني»<sup>١١٤</sup>

كما أنه قبل ذلك منطلق من فهمهم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦) فيذهب المكي: إلى أن "الإقدام على الأمور مما لم ينكشف للأسماع، ولم يظهر للأبصار، فإن القلوب تسأل عن عقود سوء الظن بها، والقطع بظاهر الأمر عليها، وهو معنى قول الله تعالى: قَفَوْا مَا لَمْ يَحِثْ عَلَيْهِ، إذ حقيقة العلم السمع والمشاهدة فذلك

قال: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (٣٦) وكذلك قال رسول الله ﷺ: «إياكم والظن. فإن الظن أكذب الحديث، فمن اشتبه عليه الأمر فقطع به فهو متبع للهوى. ومن تفرس في فعل، أو أمر غاب عنه حقيقته، فأخبر به، وأظهره على صاحبه فقد أساء»<sup>١١٥</sup>.

وهكذا جاءت الدراسة الصوفية لموضوع الخواطر يكثر فيها الجانب المعرفي بالجانب السلوكي؛ إذ الخاطر عندهم هو المدار الذي تدور عليه مراحل الفعل النفسية لكونه أولى مراحلها، وقد تبعوا على معرفة جهته واجباته، وشرطوا لتمييزه شروطاً، وأوجبوا التوقف عن امضائه حتى يتبين المرء موافقته للكتاب والسنة؛ فالنظرة الصوفية بطبيعتها لا تغفل البعد السلوكي، والأخلاقي في دراستها لصكرة ما، وهذا ما يتضح في دراستهم لموضوع الخاطر، واستقصاء ذلك البعد في ثانياً كتبهم.

ولعل هذا هو ما ميز الدراسة الصوفية عن مثيلاتها الاعتزالية للموضوع ذاته حيث لم تلتفت الأخيرة إلى البعد الأخلاقي للخطر؛ وانبناء السلوك الإنساني على



المعرفة بحقيقته، بل جاء القول فيه عندهم انفصال التكليف لعقل عن التكليف  
كضرورة اقتضاها دهابهم إلى جواز السمعى

أ.د/ مها سمير محمد



- (١) ابن فارس - معانيص اللغة يقول - الخاء ولطاء والراء أصلان أحدهما، القدر والمكانة، والثاني: اضطراب وحركة فالأول، قولهم لبخير الشيء حليته والأصل لأخر، قولهم خطر البعير يذببه خطرانا وخطر ببالي كذا خطرا وذلك أن يمر بقلبه بسرعة لا ثبت فيها ولا بطء ١٩٩/٢.
- (٢) الزبيدي: تاج العروس ١٨٥/٣، الفيروزآبادي القاموس المحيط ٢٢/٢ - ٢٢، المعجم الوسيط ٢٤٣/١.
- (٣) الرمضاني، أساس البلاغة، ١١٥.
- (٤) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط ٢٤٣/١.
- (٥) ابن منظور، لسان العرب ١١٩٥/٢.
- (٦) أخرجه البخاري، كتاب الأذان - باب فضل التأذين.
- (٧) أخرجه الترمذي، كتاب كتاب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ومن سورة البقرة.
- (٨) الزبيدي: تاج العروس ٦٣/٩، ومعانيص اللغة ١٩٧/٥، ابن منظور لسان العرب ٤٠٧٩/٥.
- (٩) الزبيدي تاج العروس ١٨٣/٣.
- (١٠) مجمع اللغة العربية، ٧٩.
- (١١) القشيري، الرسائل القشيرية - سلوك المريدين ٦٢٨-٦٢٩.
- (١٢) مجمع اللغة العربية، ٧٩.
- (١٣) القشيري: الرسالة القشيرية: ١٦٩.
- (١٤) الفزائي: روضة الطالبين وعمدة المسالكين: ٧٨.
- (١٥) القشيري: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ٤٢٩/١ - ٤٤١.
- (١٦) ابن عجيبة: أيقاظ الهمم في شرح المحكم ٤٨.
- (١٧) أبو سعيد الخزاز: كتاب الصدق ٣٩ - ٤٠.
- (١٨) انظره بتحقيق الأستاذ الدكتور محمد طاهر، نشر الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٨م.
- (١٩) الهجويزي: كشف المحجوب ٦٣١/٢.
- (٢٠) المحاسبي: الرعاية لحقوق الله ٨٤ - ٨٥.
- (٢١) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون ٢٣/٢.
- (٢٢) المحاسبي الرحاية: ٨٤، والحديث أورده أبو يعقوب في الحلية جبرا عن أنس بن مالك أنه قال "أحب الله عبد جعل له وأعطا من نفسه وزاجر من قلبه يأمره ويهواه" ٩٩/١.
- (٢٣) التهانوي كشف اصطلاحات الفنون ٢٣/٢.
- (٢٤) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ٣٢/٢.
- (٢٥) الخولوسي: اللع: ٨٢.
- (٢٦) القشيري: الرسالة: ص ١٦٩. ولم يذكر القشيري ضمن تفسيره هذا الخاطر الإلهي وكيفية التعرف عليه.



- (٢٧) القاشاني معجم اصطلاحات الصوفية، ص ١٧٧ (بتصرف)
- (٢٨) القشيري الرسالة ص ١٧٠
- (٢٩) العزالي روضة الطالبين ص ٨٠
- (٣٠) السهروردي عوارف المعارف ص ٤١٩، القاشاني معجم اصطلاحات الصوفية ص ١٧٧.
- (٣١) الحكيم قوت الملوب ج ١ ص ٢٣٩، والجيلاني الفية ج ١ ص ١٠١
- (٣٢) السهروردي، عوارف المعارف ص ٤١٥.
- (٣٣) أنسابق
- (٣٤) السابق.
- (٣٥) الحديث رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، والترمذي في سننه، والتمثالي، وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه، والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة رضي الله عنه الإمام السيوطي حديث صحيح. انظر الجامع الصغير ١ ص ٨٤.
- (٣٦) القشيري الرسالة ص ١٦٩ ونم يذكر بقشيري ضمن تقسيمه هذا لفرق الإلهي، وكنية تعرفه عليه، فهل هذا إشارة منه إلى خصوصية «خاطر الإلهي»، وأنه يحمل معه أمانة صعبته للمخطر ببله وأنه يبين سائر الحواطر بحيث لا يمكن بحال من الأحوال أن يحتل بها
- (٣٧) القاشاني معجم اصطلاحات الصوفية ص ١٧٧ بتصرف، وكذا النهاية: كشف اصطلاحات لسنون ج ٢ ص ٢٣، وكذلك لابن عباد بتعصين ما في المأخر العلية ص ١٥٦ - ١٥٨
- (٣٨) لقشيري: الرسالة ص ١٧٠. ويبدو أن هذا مما اتفق عليه مشايخ الصوفية لأن السهروردي عند تعرضه لذكر الاختلاف بين هواجس النفس ووساوس الشيطان، يصدر الحديث بصيغة الجمع و«فرقوا بين...» لم يسوق قول الجنيد مختصراً عوارف المعارف ص ٤٢٠
- (٣٩) العزالي روضة الطالبين ص ٨٠
- (٤٠) السهروردي: عوارف المعارف ص ٤١٩.
- (٤١) القشيري: الرسالة ص ١٧٠. والسهروردي: عوارف المعارف ص ٤١٩ ولذا ذهب الجنيد إلى أنه «بصفاء المطعم والملبس، ونسكن يصلح لأمر هكاه» (اللمع: ص ٢٤٤).
- (٤٢) د/عبد الحليم محمود هامش (١) ص ١٠٧ (من تحقيقه للرسالة القشيرية)
- (٤٣) القشيري: الرسالة ص ١٩٠، والسهروردي عوارف المعارف ص ٤١٩.
- (٤٤) السهروردي عوارف المعارف ص ٤١٩ - ٤٢٠
- (٤٥) السهروردي. عوارف المعارف ص ٤١٩
- (٤٦) المحاسبي، لرعايه لحقوق الله ص ٢٥٧ بتصرف
- (٤٧) ابن عجيبة إيقاظ الهمم ص ١١٤.
- (٤٨) القاشاني معجم اصطلاحات الصوفية ص ١٧٧ - ١٧٨ بتصرف.

(٤٩) السهروردي عوارف المعارف ص ٤٢٠

(٥٠) المزمالي: روضة الطائين ص ٧٩.

(٥١) المحاسبي: الرعاية ص ٨٥.

(٥٢) السابق ص ٨٥

(٥٣) السابق ص ٨٩

(٥٤) السابق ص ٨٧.

(٥٥) القشيري الرسالة ص ٧٣.

(٥٦) السابق ص ٦٧، والطوسي: اللع ص ١٤٦

(٥٧) القشيري ص ٧٩.

(٥٨) السابق ص ٨٠.

(٥٩) المكي: القوت ج ١ ص ١٦٧

(٦٠) المزمالي روضة الطائين ص ٩٥

(٦١) المكي: القوت ج ١ ص ١٦٧ - ١٦٨.

والحبر رواء الإمام لميهتي عن أبي ثعلبة الحنسي أنه سأل رسول الله ﷺ عن قوله تعالى ﴿لَا يَصْرُكُمْ مَنْ ضَلَّ رِجَا

أَهْتَدَيْتُمْ﴾ فقال: «التمروا بالمعروف؛ وتناهوا عن المنكر حتى لا رأيتم شعراً مطعماً وهو متبعاً، ودنيا مؤثرة،

وإعجاب كن ذي رأي يراه، ورأيت أمراً لا تدرك لك به، فملك باخواصاً، وهي روية أخرى: «فملك بنفسك ودع أمر

العامّة» شعب الإيمان ٨٣/٦: ٨٤.

(٦٢) السابق ١/١٦٧.

والحبر المروي هنا عن بن مسعود ؓ ورد بمعناه في التحليه والشعب مسبوياً لمطرف بن عبد الله قال أتى علي أساس

زمان خيرهم في دينهم المتسارع وسبأتني علي لباس رمل خيرهم في دينهم المتأني شعب الإيمان ٢/٢٠٥، وحطية

الأولياء ٢/٢٠٩

(٦٣) المكي قوت القلوب ١/١٦٨، ١٦٩، والحديث رواء الإمام البخاري عن أبي هريرة ؓ في صحيحه ١٠/٤٩٦.



### مراجع للاستزادة:

- ١- أبو سعيد الخراز: كتاب المصدق - تحقيق فضيلة الشيخ/ عبد الحلیم محمود - الناشر: دار المعارف - القاهرة
- ٢- السهروردي، عارف المعارف - مكتبة وهبة - دت
- ٣- الشعرائي: الكوكب لشاهق في المرق بين التريد الصادق وغير الصادق - تحقيق أد/ حسن الشرفاوي - دار المعارف - القاهرة ١٩٩١م
- ٤- الطوسي اللع - تحقيق فضيلة الشيخ عبد الحلیم محمود، و/ طه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة بعمان - ومكتبة النش بيغد - ط ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م
- ٥- ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكيم - مراجعة محمد أحمد جعيب الله - ط دار المعارف - القاهرة
- ٦- المرالي: روضة الطالبين - ضمن مجموعة رسائل الإمام - ط دار الكتب العلمية ١٩٨٦م.
- ٧- القاشاني. معجم اصطلاحات الصوفية - تحقيق سعيد عبد افتاح - ط الهيئة العامة للكتاب.
- ٨- القشيري: الرسالة القشيرية - تحقيق فضيلة الإمام عبد الحلیم محمود، ود/ محمود بن الشريف - ط دار المعارف القاهرة.
- ٩- الحاسبي، الرعاية لحقوق الله - تحقيق فضيلة الإمام/ عبد الحلیم محمود - ط دار المعارف القاهرة
- ١٠- المحكي قوت القلوب - مراجعة: سعيد نسيب إلكارم - ط دار صادر - بيروت - ١٩٥٠م.
- ١١- الهجويزي كشف المحجوب - ترجمه وتعليق أد/ معاد عبد هادي قندين - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
- ١٢- التهيوي كشف اصطلاحات المنون - ترجمه أ/ أحمد حسن بسبح - منشورات علي بيهمون - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٨م.



## الخوانق

المدلول والانتشار:

تكتب بالكاف فيقال خوانك. وبلقاف كما أثبتناها، ويرى كثير من الباحثين أنها فارسية، فإن ختمت بالكاف فعنى البيت، وإن كانت بالقاف فيقال خوانقاه فهي الموضع الذي يأكل فيه الملك<sup>(١)</sup> وإلى هذا انتهى الباحثون عمومًا، ولكن وجدت ياقوتًا في معجم البلدان يقول (الخانقة بعد الألف نون مكسورة وقاف تأنيث الخاق وهو متعبد الكرامية بالبيت المقدس)<sup>(٢)</sup> وجمعها محمد بن رافع السلامي أبو المعالي (٧٧٤ هـ) صاحب كتاب (الوفيات) على خوانق عند ترجمته لبعض الأعيان<sup>(٣)</sup> وقد تتبعنا الكلمة في بعض المعاجم فوجدت صاحب الجيم يقول: (الخانق: خاق العدير حيث تضايق من الجبال)<sup>(٤)</sup> ثم وجدت الفيروز آبادي فألميته يذكر أن الخانق الشعب

الضيق و الزقاق<sup>(٥)</sup> فترجح بهذا كونها عربية الأصل خاصة وأن المبنى الذي أطلق عليه فيما بعد خانقاه أو خانق يتسم أحيانًا بالضيق، وأنه يُقصد منه حصر القائمين به والتضييق عليهم لتأديبهم وتربيتهم، وكذلك فإن العرب سموها بها بعض الموضع فقد أطلقت على مكان ببلاد قيس بن العيزارة أبي عامر.

وحائق وخانقون بلد بسواد بغداد لأن السمان خلق به عدي بن زيد حتى قتله، وهي موضع آخر بالكوفة.

إذن مادة الكلمة ومدلولاتها المعنوية من الضيق والقلادة أو الحل الخانق، وأخذ بخلافه أي لف يديه حول رقبتة تضيقًا عليه وجسًا لنفسه إلى غير ذلك، كلها معانٍ مقصودة من وراء الانقطاع والتجرد، ولولا أصالتها ما سمى العرب بها مواضع محددة؛ لأن التسميات تلك سبقت معرفة



النهر، كما أسأوا بعضها ببيت المقدس،  
وبالمسطاط<sup>(١)</sup>

ولم يخطر ببال الصوفية في القرن  
الثالث الهجري أن يتجهوا نحو تنمية بيوت  
خلوتهم بالخوانق وربما اكتفوا بتسمية  
الموجود منها بالرباط، وما أن جاء القرن  
الرابع حتى أحدث هؤلاء لأنفسهم دوراً  
بهذا الاسم كما ذكر المقرئ، يقول  
(والخوانك حدث في الإسلام في حدود  
الأربعمائة من سبي الهرة وجعلت لتغلى  
المسوفة لعادة الله تعالى)<sup>(٢)</sup>

ومع أنها بدأت في القرن المشار إليه إلا  
أنها كالأروايا والربط الخاصة بالصوفية  
طلت محدودة حتى جاء القرن السادس  
فأخذت تنتشر بصورة ملحوظة، ولقد أرخ  
المقرئ لواحد وعشرين خانقا في القاهرة  
وضواحيها يبدأ أقدمها - وهو خانقاه  
الصلاحية أو سعيد السعداء - بتاريخ  
(٥٦٩ هـ) وظلت تبنى طوال القرنين السابع  
والثامن الهجريين، فشيّد خانقاه  
البندقارية (٦٨٢ هـ) وطيرس (٧٠٧ هـ)  
ويبرس (٧٠٩ هـ) وأرسلان (٧١٧ هـ)

العرب بالفارسية، تلك المعرفة التي نمت  
مع الفتح الإسلامي وبعد ترجمة بعض  
الكتب الفارسية هي الدولة الأموية  
والعباسية

وكل هذه الدلائل ترجح كونها عربية  
أصلاً، ولا يبعد أن تكون الفارسية هي  
التي نقلتها من لغة الضاد وأطلقتها لديها  
على بعض الأماكن أيضاً، وأعطت لها  
النهاية الخاصة بها، فقالوا: خانقاه بدلاً  
من خانق، ونظراً لسبق الفرس في بناء  
تلك الدور فقد توهم الباحثون أن اللفظة  
فارسية وما هي في الأصل كذلك، ويتحقق  
نظر بالسبق الرمنى في البناء، وإن تحقق  
ذلك على أيدي غير الصوفية، فإنه قد  
وجد في البلاد الإسلامية حوانق وأماكن  
للعادة قبل ظهور رجال الطريق، وأول من  
أقامها هم الكرامية أتباع محمد بن  
كرام (٢٥٥ هـ)، وبصرف النظر عن  
نزعته التشبيهية التي كمروا بسببها  
هبنهم قد اتصفوا بالزهد والتقوى والعصية  
والذل والكدية، وأنشأوا لمسلحهم هذا  
أكبر عدد من الخواصق بيران وما وراء

سواءً في مصر أو في الشام، وكانت بجانب كثرتها تمتاز بالفحامة في التشديد عما هو عليه الحال في الروايات والربط حتى سنة (١٣٢٨ هـ) وجدت لجنة قامت بفحص خانقاه السميساطية المبنية (٤٥٣ هـ) فوجدت بها اثنين وثلاثين حجرة علوية وسفلية مع ما اعتورها من تغير، واعتبرت خانقاه ركن الدين بيهرس الجاشعكير المصوري المتوفى (٧٠٩ هـ) من أجل خانقاه بالقاهرة نبيأً وأوسعها ملقاً وأتقنها صنعة، وتحرى هذا الملك الميمون في بنائها فلم يتعسف أو يسخر أحداً، أو يغتصب شيئاً دخل في تشييدها، ولقد شترى عدة دور وهدمها واستخدم أنقاضها، ووحد كنزاً نفيساً من الرخام فرخم به الخانقاه، وبلغت مساحتها مع الرباط والقبه نحو فدان وثلاث.

ولو تتبعنا غير ذلك من الخنقاوات لوجدنا جمال العمارة وإبداعها سمة غالبية، فقد وصف المقرئ خانقاه بكتمر التي عمرت (٧٢٦ هـ) بأنها حقاً من أجل مباني الديار، ولما حُرِّب بعد محنة سنة (٨٠٦ هـ)

والحاولية (٧٢٣ هـ) والمهندارية وسرياقوس (٧٢٥ هـ) وبكتمر عام (٧٢٦ هـ) وبشناك وقوصور (٧٢٦ هـ) وطعائ (٧٤٨ هـ) وأم أسوك (٧٤٩ هـ) والجبيبة (٧٥٠ هـ) وشيخو (٧٥٦ هـ) والظاهرية (٧٨٦ هـ) ويونس (٧٩١ هـ) وابن غراب (٨٠٧ هـ) وغيرها

وفي دمشق أسس خانقاه ديرة أحمد (٤٠٠ هـ) والسميساطية (٤٥٣ هـ) والطواويسية (٥٠٤ هـ) والقصر (٥٢٨ هـ) والنجمية والأسدية (٥٦٠ هـ) والخاتونية (٥٧٥ هـ) والحسامية (٥٨٥ هـ) والمضمية (٥٩٣ هـ) والرورنهارية (٦٢٠ هـ) والشبلية (٦٢٣ هـ) والأندلسية (٦٤٠ هـ) والسنباسية (٦٥٠ هـ) والمجاهدية (٦٥٦ هـ) والشهيدية (٦٧٠ هـ) والنجيبية (٦٧٧ هـ) والعريية (٦٩٥ هـ) والكحاحنية (٧٦١ هـ) واليونسية (٧٩٠ هـ) والنهرية (٧٩٤ هـ) والباسطية (٨٣٦ هـ) والنحاسية (٨٦٢ هـ) إلى غير ذلك في بلاد الشام كلها.

ونلاحظ أن القرنين السادس والسابع هـ حطياً بأكبر مصيب من إقامة الخانقاوات



وما أصاب مصر فيها من المجاعة تمزق ما هي الخانقاه من المرش، وصاغت آلات النحاس والكتب والريعات والقناديل النحاس المذهب وغير ذلك من الأمتعة والنفائس الملوكية، وأصفوا على خانقاه طعاى (٧٤٨ هـ) وأم أنوك (٧٤٩ هـ) صفات الحمال والإتقان، ونظراً لسعة مساحة خانقاه شيخو (٧٥٦ هـ) ودقة عمارته فقد أرى على كل عمارة موقوفة بديار مصر، ولما نزل إبراهيم الخيارى فى القرن الحادى عشر بخانقاه الباسطية المشيدة سلطنة (٨٢٦ هـ) أعجب كثيراً بحدائقها وخصورها بنائها وهندستها.

ولم تكن سعة اليد مقصورة على المبانى بل شملت الأوقاف الخاصة بها، فالملك الناصر صلاح الدين أوقف على الخانقاه الذى حمل اسمه واسم سعيد السعداء بستان الحبانىة بجوار بركة القيل وقيسارية الشراب بالقاهرة وناحية دهمرو من الهنساوية، كما أوقف بيبرس عدة ضياع للخانقاه المسمى باسمه منها ما بدمشق وحماه، ومنية المحلص بالجيزة من

أرض مصر، وبالصعيد والوجه البحرى، والريح والقيسارية بالقاهرة، وأيضاً فقد أوقفت أم أنوك على الخانقاه الذى شيدته أوقافاً كثيرة، وتتبع سعة الخانقاوات وكثرة أوقافها زيادة عدد الفقراء والصوفية الذين يحلون بها، وزيادة مقررات المشايخ والمريدين ورواتهم من المأكول والمشرب والملبس والحلوى، وكل ذلك كان يحدد فى وثيقة الواقف، ومن الضرورى أن يتناسب المقيمون مع إمكانات الخانقاوات مساحة ووفقاً<sup>(٨)</sup>، ونودرهم يكون الخانقاه مقصوراً على مجرد الزيارة وتلاوة بعض الوظائف الصوفية بحسب، مثل خانقاه شيخو الذى أخذ طابع المدرسة بأساتذتها وطلابها أكثر من الصيغة التعردية للمصطفيين.

على أننا قبل أن نرحل من نقطة الأوقاف والرواتب نسجل أنها سببت ركوب بعض النفوس إليها حتى إذا ما أصابها النقص ثار الثائرون مثلما حدث زمن ولاية الأمير يلغا السالمى ناظر خانقاه بيبرس عام (٧٩٧ هـ) إذ أراد أن يعمل

بشروط الواقف نصاً. فأخرج الوثيقة وقراها  
بندا بندا وأحيط الجميع بذلك، واستشار  
المسلمي القضاة، فافتوا بالعمل على نحو  
ما اشترط الواقف لكن هذا لم يرض  
الستين الذين أخرجوا من خانقاه، وخاصة  
من انتدب للحديث عنهم، وهما زين الدين  
أبو بكر القمني، وشهاب الدين أحمد  
العبادي الحنفي. مما كان سبباً في سجن  
الأخير وضرره بالعصا تحت رجله، ولم  
يخرج إلا بشفاعة شيخ الإسلام فيه،  
وكانت المحنة في ثامن عشرة من رجب  
(٧٩٩هـ)، وأيضاً فإن تلك الرواتب أطمعت  
ضمايف النفوس حيثما من الصغار  
والأسكفة فأقبلوا على خانقاه بيبرس  
طمعاً في معلومه ورواتبه لا في النفع  
الروحي وثماره

وقد كانت أبرز مهمة أنشئت من  
أجلها الخانقاوات، هي الخاصة بالتربية  
العلمية والسلوكية للمقيمين عامة  
والصوفية والفقراء خاصة، ويجب أن نصنع  
في اعتبارنا الفكرة السابقة، وهي  
الانتشار الواسع لدور الانقطاع، في القرن

السادس وما بعده، وهو نفسه عصر  
الأقطاب مثل: الجيلاني والقنائي،  
والرفاعي، والشاذلي، والبغدادي،  
والدسوقي، وهؤلاء جددوا للمرة الثانية  
قوة التصوف العلمية والأدبية، وبالسبب  
لنقطت مركز البحث، فإن الخانقاوات  
قد عين لها واقفوها أكبر الأعداء من  
العلماء ممن كانوا صوفية أو لهم ميل  
روحية، وعهدوا إليهم بالتدريس فيها، وهو  
أمر يحقق تقدماً علمياً لدى جمهور  
المثقفين والمستمعين لهذه الحلقات، كما  
أنه يتقوى الجو في الخانقاه مما يمكن أن  
يعلق بها من بدع أو مفالاة، وهذه حقيقة  
سلم بسببها كثير من الخانقاوات. ولم  
يتعرض مشايخها أو ساكنوها إلى  
الانتقادات التي وجهت إلى الزوايا؛ إذا  
استشيا خانقاه اليوسية فهي كرواياهم  
محل انتقاد شديد، وكذلك طائفة  
القلندرية بدورها واتحاهها<sup>(١)</sup>

وتأكيداً لما قلناه فإن نجد خانقاه  
مثل: الصلاحية أو سعيد السعداء قد ولي  
مشيختها الأكابر من العلماء والأعيان



الجلال والمهابة، وتوسع الأمير شيخو العسري، عندما بنى خانقاه عرفت باسمه (٧٥٦ هـ) في حلقات العلم، فرتب بها دروساً عدة منها أربعة دروس لطوائف الفقهاء الأربعة: الشافعية، ويمرس فيها الشيخ بهاء الدين أحمد بن علي السبكي، والمالكية، وشيخهم خليل والحنفية، تحت إمرة ومشيخة أكمل الدين محمد بن محمود، وهو شيخ: إلخانقاه بالإضافة إلى تدريسه بالحلقة، وقام بالتدريس في حلقة الحنابلة قاضي القضاة موفق الدين الحنبلي، كما قرر درساً لقراءة القرآن بالروايات السبع، وشرط على الطلبة حضور الدرس مع حضور وظيفة التصوف<sup>(١)</sup>.

والتزم الجميع بذلك حتى تخرج فيها كثير من أهل العلم، وسلك بقية الخانقاوات هذا المسلك المعرفي فأدت تلك الدور رسالتها في العلم، لاسيما إذا أدركنا مقدار العلماء الذين درسوا بها، ومكانتهم في المعارف، وإنهم تنوعوا مذهباً، وتحصصاً. وكان للفقه

كأولاد شيخ الشيوخ بن حمويه، والوزير صاحب قاضي القضاة تقي الدين عبد الرحمن بن تاج الدين، وتسمى شيخها بشيخ الشيوخ، وطل ينفرد بهذا الاسم حتى بنى السلطان الناصر محمد بن قلاوون خانقاه سرياقوس (٧٢٥ هـ) فلقب شيخها بشيخ الشيوخ ثم عمم على بقية الخانقاوات؛ ولأن الشيخ على درجة عالية من المنزلة، فقد كان سكان خانقاه سعيد السعداء يعرفون كذلك بالعلم والصلاح، وترجى بركتهم، وإذا ذهبوا لصلاة الجمعة بالحامع الحاكمي مملوكوا في مشهد ربيع، وهيبة وجلال حتى إن الناس كانوا يأتون من المدن والقرى للتمتع برؤية هذا الموكب، وكذلك سارت خانقاه بيبرس (٧٠٩ هـ)؛ إذ رتب لها الملك المظفر بيبرس الجاشنكير المنتصوري درساً للحديث النبوي، وله مدرس جليل القدر، وعنده عدة من المحدثين، ورتب القراء، ونزل بها جماعة من أهل العلم والخير، ولم يمكن سواهم من الدخول إليها أو الصلاة فيها لما لها في النفوس من

والحديث والإقراء المكانة الأولى، ولهذا من كونها دوراً صوفية ليروز الجاس  
اعتبرت الخانقوات مدارس علمية أكثر العلمى لها

أ.د/ عبد الله يوسف الشاذلى





- (١) المقيري خطط ٢ / ٤١٤
- (٢) ٣٤٠ / ٢ ، ٣٩٩ دار صادر لبنان
- (٣) ج٢ ترجمه صلاح الدين أبى المحاسن يوسف
- (٤) الجزء الأول ٢٢٩
- (٥) لسان العرب ٣ / ٢٢٩ ، أقرب الموارد ١ / ٢٠٦ ، والمعجم الوسيط ١ / ٣١٠
- (٦) آدم منزلة الحضارة الإسلامية ١٧ / ٢ ، ١٨
- (٧) مصدر سابق ٢ / ٤١٤
- (٨) ربما يريد العدد إلى ٤٠٠ صوفي، وكما في حاشية بيمبر، أو ١٠٠ كما في حاشية سرياقوس، وقد يزل العدد إلى بضع عشرة، وكما يحدد العدد يحدد الرواتب اليومية والموسمية والسنوية، وفي كثيرة بحيث يحكم من طعام الواحد من الأرغفة واللحم إلى أكثر من اثنين، وكان لهذا آثاره على الصوفية
- (٩) هم قوم طرحوا التقيد بالأدب في المجالس والمحاضرات، وقلب أعمالهم من الصوم والصلاة، ما عد الفرائض، ولم يبالوا بتناول بعض اللذات، ولم يتخففوا ولا زهدوا ولا تعبوا، واكتفوا بدعوى سلامة القلوب، وسبق ذكر لفقود الموجهة إلى اليقظة.
- (١٠) راجع فيما سبق المقيري والخطط ج٢ ١٥ - ٤٢٢، لاحظ دمشق وما بعدها، وهيئات الأعيان ٤ / ٥٢٢
- ٥٨٤، ونحمة الألياب ٩١، ٩٢، ٩٣، ٢١٧،



## الخير والشر

لَا تَسْتَكْبِرُتُمْ مِنْ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ﴿ (الأعراف: ١٨٨). والشر ضد ذلك كله. وتستعمل الكلمتان (خير وشر) ويقصد بهما الحكم على الأمور باعتبار نتائجها التي تعود على الفاعل، فإذا كانت نتيجة الفعل قد حققت نفعاً لصاحبها حكمنا عليه الفعل بأنه خير وإذا تحققت منها الضرر حكمنا على الفعل بأنه شر. ويقال تخير م تختار أيهما خير ﴿ وَأَخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا رِئَاسَةً ﴾ (الأعراف: ١٥٥) فكل اشتقاقات المادة اللغوية تحمل معنى الاصطفاء والاختيار لما هو نافع ومفيد.

والقيمة الأخلاقية والدينية للفعل لا ترتبط بنتائج الأفعال ولا بعواقبها ارتباطاً ضرورياً. لأن قيمة الفعل الدينية والأخلاقية ترتبط بنية الفاعل وإرادته منه أكثر من ارتباطها بنتائج الفعل وعواقبه. ولهذا جاء في الحديث الشريف التصريح بأن قيمة

تدل مادة خير (خ ي ر) في أصلها اللغوي على معنى الاختيار والانتقاء والاصطفاء، واشتقت كلمة خير من هذه المادة اللغوية لتدل على اختيار الإنسان لما هو نافع ومفيد، فيقول اخترت من بين الأمور أكثرها نفعاً ومن بين الأفعال أصدقها ويتعلق معنى الكلمة بنتائج الأفعال وغاياتها الناعمة وعواقبها الحميدة. وعلى ذلك النحو وردت الكلمة في القرآن الكريم وفي السنة النبوية لتشير إلى عواقب الأفعال ونتائجها. كما قال تعالى ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٤). ﴿ وَمَا تَقْلُومُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ (البقرة: ١١٠). ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ ﴾ (الزلزلة: ٨٧).

ولما كان مدلول الكلمة يتعلق بنتائج الأفعال وعواقبها كانت غيباً لا يعلمه إلا الله وعلى هذا النحو جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ



الفعل الدينية ترتبط بالنية والإرادة وليس بالنتيجة التي تترتب على الفعل. قال ﷺ :  
إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى  
فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله  
فهجرته إلى الله ورسوله. إلح الحديث  
وقد نظر الصوفية إلى الخير والشر  
من جهتين.

الجهة الأولى: هي جهة وقوع الفعل من  
العبد ومسئولية العبد عنه سواء كان هذا  
الفعل خيراً أم كان شراً

الجهة الثانية: نسبة هذا الفعل إلى الله  
باعتباره سبحانه خالق كل شيء ومربيها  
لكل شيء، وأن ما شاء الله كان وما لم  
يشأ لم يكن

وبالنسبة للجهة الأولى يرى الصوفية  
أن أفعال العباد يكون الخير منها هي  
الطاعات والشر منها هي المعصية. وأن  
الإنسان قد خلقه الله مفضولاً على حب  
الخير وكراهية الشر وأوامر الشرع  
ونواهيه إنما كانت لتكميل الفطرة  
وتمامها. فمن نفذ أوامر الشرع ونواهيه  
فإنه بذلك قد فعل ما تقتضيه الفطرة  
السليمة، ومن لم يفعل ذلك وبادر بالمعصية  
فإن سبب ذلك يرجع إلى صفتين ذاتيتين  
هي النفس الإنسانية هما " الجهل والظلم".

والجهل سببه عدم العلم، والظلم سببه  
عدم العدل. وكلاهما يعود إلى نفس  
الإنسان، وكل فعل قبيح أو معصية أو شر  
وقع من الإنسان فإن سببه يعود إلى هاتين  
الصفتين وهما ذاتيتان في النفس البشرية.

ولذلك فإن الإنسان هو المسئول عن  
فعل المعصية وارتكاب الشرور بسبب  
جهله وظلمه. ولذلك فقد استعاذ الرسول  
في دعائه من شرور النفس ومن سيئات  
الأعمال في قوله ﷺ : «ونعوذ بالله من  
شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا»، وقال  
عليه السلام عن الإنسان «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»  
(الأحزاب: ٧٢)، والصفتان تفيدان مبالغة  
الإنسان في ظلمه لنفسه وتغييره ومبالغته  
في جهالته بارتكاب المعصية وفعل القبيح.

ويذهب الصوفية إلى أن ما في النفس  
الإنسانية من علم وعدل إنما هما من فضل  
الله ونعمته على من يستحق ذلك منه  
سبحانه لأنه سبحانه أعلم بمواضع فضله  
وأعلم بالقلوب التي تستحق هذا الفضل،  
وبما يليق بها أن تكون محلاً له وتزكو  
بهذا الفضل وهو أعلم بمن يعرف قدر هذه  
النعمة فيشكر الله عليها. كما قال  
سبحانه: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا  
الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ

كَأَفْجَارٍ (سورة ص: ٢٨).

وفد اقتضت حكمة الله سبحانه أن يخلق هي كل قلب ما يناسبه من ذلك وذلك كله خير لأن الشر هو وضع الشيء في غير موضعه اللائق به ولو تساوت الأمور في ذلك لكان الأمر مخالفاً بالحكمة الإلهية ومعلوم أن نفوس بني آدم منها الشريف الزكي، ومنها الخبيث الردي وهو سبحانه أعظم بكل نفس وما يليق بها وما يستقر فيها من هذه النعم وما لا يليق. وحكمته سبحانه تأنى أن يضع نعمته في غير محلها اللائق بها كما تأبى أن يمنع فصله من يستحقه

ويرى الصوفية أن خلق نفوس بني آدم على غير هذا النحو من التفاوت ممتنع في الحكمة الإلهية لأن خلق الشيء بدون لوزمه أمر مغل بالحكمة كخلق النار بدون إحراق فإنها تكون خلقاً آخر غير النار. كذلك الأمر بالنسبة للنفس الإنسانية لو خلقت بدون لوازمها لكانت خلقاً آخر

والشر الذي يقع منها نوعان. شر عديم، وشر وجودي. فالشر العدمي يرجع سببه إلى عدم العلم الذي سببه الجهل، وهذا العدم ليس له فاعل ينسب إليه لأنه

عدم محض لا يحتاج إلى تأثير وجودي حتى يقال إن فاعله فلان لأن العدم ليس بشيء أصلاً حتى يضاف إلى فاعل. ولذلك لا يقال إنه من الله. ولذلك فإن مشيئته الله لم تتعلق به على سبيل الوجود.

وكان عدم وجوده لعدم مشيئة الله له. ولذلك فلا ينسب إلى الله وإنما ينسب هذا الجهل (عدم العلم) إلى المحل القائم به وهو نفس الإنسان، وإضافته إلى المحل هنا لعدم سببه المقتضى لعلم والمزيل للجهل، وهذا السبب قائم بنفس الإنسان وليس وارداً إليها من خارجها لأنه ذاتي فيها وما لا يشاركه لا يسأل عن سببه

الجهة الثانية: التي نظر إليها الصوفية هي جهة التعلق بالقضاء الإلهي فهل القضاء الإلهي يتعلق بوجود الشر في العالم أم أنه منزّه عن ذلك. يجمع الصوفية على ما جاء في القرآن الكريم من مثل قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) وعلى قول الرسول ﷺ «الخير بيدك والشر ليس إليك»، وقوله سبحانه: ﴿يَبْدَأُ الْخَيْرَ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (ال عمران: ٢٦). فهو سبحانه وتعالى منزّه عن نسبه الشر إليه وأن كل ما ينسب إليه سبحانه فهو حير من هذه الجهة وأن الشر



إنما صار شر الانتقطع نسبته إليه سبحانه وإضافته إلى المخلوق الفاعل له وإن الشر يوجد في مخلوقاته وليس في خلقه فيوجد في المخلوق وليس يوجد في الخلق ولا في قصائده وقدره. ولذلك فإن الصوفية يفرقون بين جهتين في الفعل لواحد.

١- جهة خلقه وقضائه وحكمته وجوده، وذلك يضاف إلى الله الخالق سبحانه وهو من هذه الجهة كله خير وحكمته ووجوده خير من عدمه.

٢- الجهة الثانية: وهي نسبة الفعل إلى العبد الفاعل له القائم به أو المنفعل به، فهذا قد يأتي منه الشر فينسب إلى العبد الفاعل وليس إلى الله الخالق. والخلق والإيجاد والقضاء صفات للخالق سبحانه وهو يخلق لحكمة ويقضي العدل والفعل الذي هو شر قائم بالإنسان الفاعل له فتنسب الأفعال إلى فاعلها ولا تنسب إلى حائلها.

ويجمع الصوفية على أن الشر نوعان:

١- شر محض حقيقي لا حير فيه بوجه ما وهذا النوع لا يتعلق به القضاء الإلهي لأنه لا وجود له أصلاً ولا حكمته في وجوده فهو ممتنع في الحكمة

٢- الشر الإضافي النسبي وهو وجود الشر القليل لارماً عن وجود الخير

الكثير كوجود الأمطار الكثيرة التي يلزم عنها تعطيل بعض الطرق أو هدم بعض المنازل فإن ذلك النوع وجوده خير من عدمه، ووجود هذه الشرور القليلة بجانب الخير الكثير المنرب على شرور المطر فإن وجوده في الحكمة الإلهية خير من عدمه والشرور الموجودة من الإنسان سببها العدم كعدم العلم الذي يلزم عنه الجهل وعدم العدل الذي يلزم عنه الظلم وعدم الصحة الذي يلزم عنه العلة ويكون سبباً في وجود المرض. ودائماً سبب الشر عدم صفة

ويعمدية تقتضي الخير

ويذهب الصوفية إلى أن الشر المحض لا يتعلق به القضاء الإلهي لأنه عدم محض لا فاعل له حتى ينسب إليه وتفرع عن هذه القاعدة عندهم سؤال مهم وهو: أن إبليس شر محض والكفر والشرك شر محض وقد دخلوا في الوجود الكوني فأى خير في ذلك حتى يتعلق القضاء بوجوده؟

ويحسب الصوفية بأن لله في خلقه إبليس وجوده وفي خلق الكفر وأهله من الحكم والمصالح والخيرات التي ترتبت على وجوده ما لا يعلمه إلا الله. فإن الله لم يخلق عبثاً ولا قصد بخلق إبليس والكفر الإضرار بعباده فحكم لله في خلق ذلك من

حكمة باهرة للعقل وحجة قاهرة وآية طاهرة وبعمة سابعة، فإن إبليس للأديان والإيمان كالسموم للأبدان والأحسام وهي خلقه السموم من الحكم والمصالح ما هو خير من تفويتها ولا يعلم ذلك إلا أولو الأبواب. ومن تأمل وجود هذه الأشياء أيقن بقلبة الخير في وجودها على الشر ووجود الخير الغالب مع الشر القليل أولى في الحكمة الإلهية من العدم. وقوات الخير الغالب شر غالب، والمثال على ذلك في وجود النار فإن الخير في وجودها غالب على ما فيها من ماسد. ولذلك كان وجودها في الحكمة خيراً من عدمها لكثرة ما فيها من منافع

وإذا قيل هلا اقتضت الحكمة وجود هذا العالم على نحو من الخير الخالص بدون الشر ولو كان قليلاً قيل يكون ذلك عالماً آخر غير هذا العالم ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلاً سُبْحَنَكَ﴾ (آل عمران: ١٩١). فإن وجود العالم على ما هو عليه من وجود الخير الكثير المتضمن للشر القليل هو واقع على أكمل الوجوه.

ويحسد الغزالي موقف الصوفية في تفسيره لوجود الخير والشر حين يرى أن كل عيب يسير إلى فعله الذي قدر له أولاً شاء أم أبى، والله تعالى خلق أسباب

العذاب وساق أهلها إليها، وخلق أسباب النعيم وساق أهلها إليها، فالتعبد وفعله مخلوقان لله وإذا كان الله يمدح الطائع ويذم العاصي فليس ذلك إلا لأن العبد محل للطاعة أو محل للمعصية وليس فاعلاً لهما. "فأنت وفعلك عطاء من الله تعالى ومن حيث أنت محله فقد أثى عليك وثأؤه نعمة أخرى منه إليك. فهو الذي أعطى وهو الذي أثى وصار أحد فعليه سبباً لانصراف فعله الثاني إلى جهة محبته وأنت إذا شكرت الله أو كنت عالماً فأنت موصوف بـ **تثنيكم** شاكر وعالم ليس لأنك خالق **تثنيكم** والعلم بل لأنك محل لهما فقط" (١)

وعند الغزالي أن الله هو الذي خلق وهو الذي هدى وهو الذي أعطى ثم أثى ومدح وذم. وهذا التفسير عند الغزالي ينطلق من رؤيته للقدر الكوني ورؤيته للقدرة المطلقة وشمولها لكل من الخير والشر على سواء

وفعل الخير والشر الذي يقع من الإنسان يكون مسبوقاً بالخواطر والدواعي التي تحدث في القلب فتبعث فيه الرغبة على الفعل فتتحرك الجوارح نحو تحصيل الفعل. وهذه الخواطر تحدث في قلب الإنسان خلقاً وإيجاد من الله



تعالى فإذا كان الخاطر يدعو إلى فعل الشر سمي وسواساً وإذا كان يدعو إلى فعل الخير سمي إلهاماً ويميز العبد بين خاطر الإلهام وخاطر الوسواس بأن يعرضهما على الشرع فما وافق الشرع كن إلهاماً وما خالفه كان وسواساً<sup>٣</sup>

ولا يحل الداعي إلى الشر (خاطر الوسواس) بالقلب إلا إذا كان القلب خالياً من خاطر الإلهام، لأن القلب بفطرته مخلوق ومحصول على محبة الخير والتوجه إليه بفطرته فإن سار بخاطره نحو كمال فطرته فانشغل بالتفكير في الخير فإن الله يمدد بعونه ومدده فيوفقه لفعل الخير فتتحرك الجوارح نحو فعله فيقع الخير تنويعاً من الله وإن لم ينشغل القلب بداعي الخير فإنه ينشغل بغيره وهو داعي الشر لأن القلب لا يمشى في فراغ أبداً، فإن لم يشمل بالخير انشغل بالشر وإذا انشغل بداعي الشر (الوسواس) فإن الله لا يمدد

بتوفيقه بل يدعه إلى نفسه فينشغل بوسواس الشر فتتحرك الجوارح نحوه فيقع الشر وهذا التحليل الدقيق يفسر لنا السر في أن الرسول ﷺ كان يقول في دعائه: اللهم لا تكن لي إلى نفسي طرفة عين ولا أقل من ذلك، فالشر لا يقع من الإنسان إلا إذا كان قلبه خالياً من الاشتغال بالتفكير في فعل الخير، وهذا يؤوله للتفكير في فعل الشر كما سبق القول. والرسول ﷺ قد استعاذ من الحالتين معاً من عدم التفكير في الخير ومن التفكير في الشر.

قال ﷺ: ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، فسمى فراغ القلب من التفكير في الخير شرور النفس وسمى التفكير في فعل الشر سيئات الأعمال لأنه عمل وجودي يترتب عليه حركة الجوارح لعمل الشر فتقع المعصية.

أ.د/ محمد السيد الجليند

(١) الإحياء ١٢/ ٢٣٥٥-٢٣٥٥.

(٢) الإحياء ٨/ ١٢٨٦، روضة المطالعين، ص ١٧٤.

### أهم المصادر

- ١- إحياء علوم الدين للمزالي / ٢، ٨.
- ٢- إعانة اللفظ من مصائد الشيطان لابن القيم.
- ٣- أمراض القلوب وشماؤها لابن تيمية.
- ٤- التعرف لمذهب أهل التصوف للعلامة.
- ٥- رسالة تحسنة والسيئة لابن تيمية هي ج ٢ من دقائق التفسير لابن تيمية.
- ٦- الرسالة القشيرية.
- ٧- شعاع العليل هي مسائل القصاء والقدر والتعليل لابن القيم.
- ٨- عيوب النفس ودورها من القرآن الكريم لابن القيم رحمه الله تعالى.
- ٩- المتوحات الحكيمة لابن عربي.
- ١٠- قضية الخير والشر لدى مفكرى الإسلام، محمد عبد الوهاب، القاهرة.
- ١١- مباح الأدلة في عقائد الملة لابن رشد.
- ١٢- اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر للشمس، القاهرة.



## دور التصوف في الجهاد

الصوفية الإسلامية أنها تحاكي المعراج المحمدي في مراحلہ الثلاث: سفر من الخلق إلى الحق، وسفر من الحق تعالى، وسفر من الحق إلى الخلق من جديد، فلا بد للصوفي المعراج على القدم المحمدي من عودة لكي يمارس دوره في هداية الآخرين؛ للتحلي عن الرعونات البشرية، وحفزهم للتحلي ولو جزئياً بالكمالات الإلهية، ودفعهم - أو المهيأ منهم خاصة - للإفلاق الروحي في معراجهم الخاص لنيل حظهم من الوراثة النبوية والافتتال بالأنوار الإلهية، فقد اقتضت قداسة هذا الحرم، حرم القلوب الإنسانية، ألا يقترب منها أو يتعامل معها إلا الأنبياء؛ وورثهم في بعض ذلك الفقهاء والعلماء الذين يعملون على إرشاد النفوس وتهذيبها وفق معطيات الرُوحى، ويهضمون بدور رفيع القدر في خدمة مجتمعاتهم، وقيادتها: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَقَسَّحُوا فِي الْمَجْلِسِ فَاقْسَحُوا يَفْسَحُ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ قَاتِلُوا فَاتُشَرُّوا يُرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

عن دور التصوف في المقاومة الوطنية، تأتي شهادة التاريخ ناصعة من كل ساحات الجهاد ضد الغزاة في العالم الإسلامي كله شرقه وغربه، خلال القرنين الأخيرين اللذين شهدا وقائع الغارة الاستعمارية الباغية وانتفاض المقاومة الوطنية ضدها، وقبل أن نستعرض في عجالة هذا الدور المحيد للمناضلين الديلي خرجوا من محاريب الذكر والدعاء إلى ساحات التضحية والفداء، نتساءل - لماذا كان هذا الدور المتميز، لهؤلاء النبلاء الذين يطالعنا موكبهم الجليل، لا يكاد ينتهي أبداً؟

والجواب يتمثل في أمور:

أولها: الإرث النبوي، يقول أحد صوفية الهند: "لقد بلغ محمد ﷺ إلى مقام قباب قوسين ثم عاد مرة أخرى، والله لئن وصلت إلى هناك، فلن أعود أبداً"، ويعقب محمد إقبال على هذا القول بأنه يجسد الصرق بين الوعي الصوفي البحت والوعي النبوي الرسالي، وقد قرر المتابعون للتحرية



دَرَجَتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (المجادلة: ١١).

أما وراثة النبوة في إرشاد النفوس وتهذيبها، وقيادة الأرواح والعروج بها، فقد حظى بها قوم من الزهاد العارفين بعد عصر الصحابة والتابعين - وهؤلاء هم الصوفية - وربما جمع بعضهم بين الاجتهاد العلمي والعرفان الروحي، كالنصري وابن المبارك والجنيد والمحاسبي والتستري والغزالي وأمثالهم، لما تهيأ لهم - مع العلم الطاهر - من هذا الإرث النبوي الروحي الذي يحفظ شعلة الحب واليقين والتوحيب الروحي، متقدمة في صميم القلب، تستمد زيتها من معين الفطرة والوحي والإلهام المتجدد في معارج السمو الروحي ﴿كَيْشْكُوفٍ فَيْتَا مِصْبَاحٍ﴾<sup>١</sup> **الْمِصْبَاحُ فِي رُحَاخٍ** **الرُّجَاخَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونُهَا لَا مُرَقَّتَةٌ وَلَا غَرَبِيَّةٌ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَتَذَوَّى اللَّهُ لِتُورِهِ مِنْ يَشَاءُ** (النور: ٣٥).

وثانيها: أن من أنبل مهام التصوف أنه يحفز هم السالكين للتعليق بالمثل العليا والسعي لتحقيق نوع من (البطولة الخلقية) - هكذا وضع العقاد حقيقة التصوف<sup>٢</sup> -

إذ يقاوم السالك نفسه وهواه، ويتشبه بأخلاق موله - عز وجل - مؤتسماً بمظهر الكمال الإنساني محمد ﷺ والأنبياء من قبله، ويقدر ما يكتسبه من هذه الأخلاق ليكون حظه من التصوف (التصوف خلق - كما يقول الكتاني - فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء).

وأول هذه الأخلاق السخاء أسوة بإبراهيم الذي أراد أن يصحى بولده، وآخرها المقر أسوة بمحمد - عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه - فلا عجب أن كصير التضحيات عن مثل هؤلاء - ونحن نتكلم عن صوفية الحقائق والأخلاق لا صوفية الرموز والأرزاق - في يسر وسهولة، كأنها طبيعة ثانية وملكة مواتية، يقول الشيخ الرئيس منذ ألف عام في (إشارات وتنبهاته) وهو من هو غير متهم بانحياز إلى القوم: "العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تمية الموت، وجواد: وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصفاح عن الذنوب: وكيف لا ونفسه أكرم من أن تجرحها زلة بشر، ونساء للأحقاد: وكيف لا وذكره مشغول بالحق"<sup>٣</sup>

ويقول الأديب العربي المعاصر،



ومؤرخ الوجدان المصرى نجيب محفوظ  
"حدث الشيخ عبد ربه التائه فقال:  
اغترتني نشوة الطرب ذات مرة  
بالتماذي في الطرب، حتى طمعت أن  
أثب من الطرب الأصغر إلى الطرب  
الأكبر، فسألت الله أن يكرمني  
بحسن الختام، عند ذلك همس في  
أذني صوت : (لا يسارك الله في  
اليسارين)، وسألت الشيخ عبد ربه  
التائه: متى يصلح حال البلد؟ فأجاب:  
عندما يؤمن أهلها بأن عاقبة الحين  
أوخم من عاقبة السلامة"<sup>(٢)</sup>.

والثالثة: قد يُظن أن الفناء، وهو  
أحد نتائج الرحلة الروحية في المعراج  
الصوحي، ضرب من إضعاف الذات أو  
إحلالها، وقد غلط بعض السالكين  
في ذلك، وبما هو التغلى عن أوصاف  
الخلق، والتغلى بأوصاف الحق، بل  
هى عملية تنمية روحية وأخلاقية  
للذات الإنسانية مستمرة ومتجددة،  
تتكمّل بتكميل العبودية الخالصة  
لله وهو مقام الفقر حين يصير  
مراد الحق هو مراد العبد، وهنا يصبح  
العبد المؤمن - كما يقول إقبال -:  
سيفاً في يد القدرة، تقذف به على

الباطل فيدمغه، ألا ترى إلى الشيخ  
أبى المواهب الشاذلى، وهو فى مقام  
الخشوع والتذلل والدعاء، يخاطب  
مولاه رامقا راجياً: "واقذف بي على  
الباطل بأنواعه، فى جميع بقاعه،  
فأدمغه بلحق، على الوجه الأحق"<sup>(٣)</sup>.  
ومن ثم كان التصوف صرخة مقاومة  
ضد الفساد الاجتماعى، بل لعله نشأ  
أصلاً ردة فعل لهذا الفساد.

وأخيراً: فإن التصوف حركة  
شاملة ذات طابع "راديكالى" تتناول  
فكر المريد من الداخل، وتقوم على  
تجديد التفكير الذاتى القرآنى، ولكن  
لها تخطّئاتها المتعددة: الفكرية والفنية  
والاجتماعية والثقافية بل والسياسية  
أحياناً، ومن الطبيعي لحركة شاملة  
كهنذه - وإن كان جوهرها هو  
الإحياء الروحى - ألا تخلو فى تاريخها  
الطويل منذ القرن الثانى الهجرى، من  
مظاهر ضعف وانحراف عن طابعها  
الأصيل، بل إن الشيوخ يشكون منذ  
بدء التدوين من أعمالا للقوم وبدع  
شاعت بينهم فى الفكر والعمل،  
وانتسب إليه قوم لا هم لهم إلا البطالة  
والتسفيه المظهري الزائف... وربما

كان من الظلم أن يحكم على  
التصوف وأهله بحال هؤلاء الواعلين

وهيما يتصل بحركات المقاومة  
الوطنية، يحلو للبعض أن يورد مثلاً  
هنا ومثلاً هناك لحالات من الضعف  
والتهاون، أو المبالاة للفسادة  
والمستعمرين؛ كبعض رجال الخلوتية  
في مصر إبان الحملة الفرنسية<sup>(٨)</sup>،  
وبعض المواقف التي سافت إليها  
اعتبارات محلية لبعض التيجانية من  
الأمير عبد القادر في الجزائر، ناسين  
ما قام به التيجانية أنفسهم من مقاومة  
شرسة ضد الفرنسيين في غرب  
أفريقية<sup>(٩)</sup>، وهذا في الحقيقة حكم  
جائر في سياق التصحيحات الجمة التي  
هدمتها الحركة الصوفية على امتداد  
العالم الإسلامي - مما ستعرض له  
في الفقرة التالية لهذا التقديم - الأمر  
الذي دعا بعض العلماء حين تعرض  
لهذا الجانب أن يستشهد ببيت  
الحطية<sup>(١٠)</sup>.

أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم من

اللوم أو سدوا المكان الذي سدوا

ثم أضاف: "كيف يصح القول

إذن، مع هذه الشهادات المتواترة

المتلاحقة، أن التصوف هو رمز  
البطالة والكميل، وأن الضرار من  
معتزك الحياة والانسحاب رمز  
المتصوفين الذين أثروا الانعزال،  
ومالتوا بعض الحكومات الأجنبية، أو  
خدموها، فهناك عدد أكبر من أئمة  
التصوف الذين فاقوا أولئك المنتسبين  
إلى الطرق، وامتازوا عليهم في  
الكفاح والجهاد والقتال والنضال  
والبقاء في معتزك الحياة<sup>(١١)</sup>.

١- إذا سداًنا نستعرض موكب  
المجاهدين من الغرب الإسلامي،  
فلا نرى الأمير عبد القادر الجزائري  
الذي رفع راية الجهاد في الجزائر ضد  
الفرنسيين، وأطلق الشرارة الأولى  
للمقاومة المسلحة ضد المستعمرين مد  
مطلع الثلاثينيات من القرن التاسع  
عشر، فنجد رجلاً - كما وصفه  
شكيب أرسلان: "رامخ القدم في  
التصوف، لا يكتفى به نظراً حتى  
يمارسه عملاً، ولا يحن إليه شوقاً  
حتى يعرفه ذوقاً، وله في التصوف  
كتاب سماه (المواقف)، فهو في هذا  
المشرب من الأفراد الأفاضل، ربما لا  
يوجد له نظير في المتأخرين"<sup>(١٢)</sup>.



٢- ومن المعلوم أنه أول من نشر "الفتوحات" حين انتهت به الأقدار إلى الإقامة في دمشق، حيث لقى ربه عام ١٨٨٢م، بعد تكالب قوى الشر والخيانة عليه، وهو الأمر نفسه الذي أفشى بالأمير عبد الكريم الخطابي بعده إلى المنفى، حتى تحرر وعاد إلى مصر في منتصف القرن الماضي، أما الذين ناصروهما ودفعوا معهم استحقاقات المقاومة والنضال هم الأحرار في المغرب العربي كله، وفي مقدمتهم الصوفية، وأبناء "الزوايا" التي كانت في أغلب مدارس العلم وأماكن ضيقة مجانية، ثم مراكز للمقاومة، وهذا ما يشهد به المؤرخون الغربيون، يقول أحدهم "إن هذه الطرق كانت تقوم بدورها كنقطة انطلاق للوطنية والمقاومة، ولم تكن تنظر إلى الأحياء نظرة ارتياح" ويقول آخر: "إن خصمنا هو الشيخ أو الدرويش صاحب النفوذ في أفريقيا أكثر مما هو في فارس"<sup>١</sup>

وإذا ما تعرض البعض لمواقف بعض التيجانية (وهي إحدى شعب الخلوتية) من الأمير عبد القادر، فيبغى له أن

يذكر أن مؤسسها غادر موطنه الجزائر مضطهداً في مطلع القرن التاسع عشر ملتحقاً إلى فارس بالمغرب، حيث مضى إلى جوار ربه عام ١٨١٥م<sup>٢</sup>، ولكن خلفاءه نشروا الطريق في غرب أفريقيا وفي الشمال الأفريقي حتى انتقلوا عبر تونس ومصر والسودان وشرق أفريقية، ومن أسرز رجالهم المناضلين ضد الاستعمار الأجنبي - وبخاصة في غرب أفريقيا الشيخ عمر الفوتى التكرورى (١٧٩٥-١٨٦٤م) الذى نهض كما يقول الطارسون المحايدون.. "بمقاومة التوسع الأوروبى الفرنسى فى بلاده، واستمر يقاوم ويناضل حتى وافته المنية عام ١٨٦٤م"<sup>٣</sup>

وفي مصر برز شيخنا الحافظ محمد بن عبد اللطيف التيجانى، الذى حمل رايتها في مصر والسودان وكان من كبار المحدثين في وقته وشارك في ثورة ١٩١٩م بمصر، وفي تطوير الفكر الدينى والصوفى من خلال مجلته (طريق الحق) التى توقفت بموته عام ١٩٧٨م، وما تزال السودان - ومنها منطقة دارفور الصحابة الان -

تذكر جهوده وزياراته، بل إن زاويته فى "لغورية" بالقاهرة كانت مركزاً للتوحيه الفكرى المستير فيما بين شقبط والحبشة، رحمه الله<sup>(١٢)</sup>.

٣- ولا يستطيع فى التحرك شرقاً إلا تذكر أبى الحسن الشاذلى، الذى هو من أجل هدايا تونس إلبنا، حيث جاء مصر وشارك فى معركة "المنصورة" ضد الفرنسيين، وترك لنا تلاميذه: المرسى أبى العباس، وابن عطساء الله صاحب الحكم، والبوصيرى صاحب البردة، ثم دفن فى ثرى مصر عام ٦٥٦هـ، وكان من شعب مدرسته الصوفية الكبرى "الشاذلية": الطريقة السنوسية التى من رجالها شيخ الشهداء عمر المختار، الذى قاوم الاستعمار الإطالى بعد أن قاوم شبحه الاستعمار الإنجليزى والفرنسى والإطالى جميعاً، ولم تنسه أعباء القتال المشاركة فى تعليم الأطفال، فإن القتال كره أوجبته الظروف، أما الدور الأصيل الذى نهضت به الحركة السنوسية - وامتد إلى ما وراء الصحراء الأفريقية - فهو الارتقاء بالإنسان المسلم ثقافياً

وحضارياً مع تلبية أشواقه الروحية<sup>(١٣)</sup>، كما امتدت إشعاعات هذا الدور لتؤثر فى شخصية أحد كبار المناضلين المصريين، وهو الأستاذ الإمام محمد عبده من خلال خاله الشيخ خضر الذى كان سنوسياً ثم كان من أمره ما كان<sup>(١٤)</sup>. وما تزال المواقف النضالية الجليلة لعمر المختار وسماتها الإنسانية النبيلة تلهم فلسفة المقاومة على الصعيد الإنسانى لا العربى فحسب.

٤- فإذا جئنا إلى مصر وجدنا أن الترحل الصوفية قد امتزجت إلى حد كبير بالتصوف الأزهرى المبنى للعلوم الشرعية، على الأساس الذى أرساه كل من الشيخ الدردير والشيخ حسن العطار فى مطلع القرن التاسع عشر، وقد ظهرت ثمار هذا المزج فى كل من الشيخ عيش شيخ الشاذلية، والشيخ حسن العدوى، والشيخ محمد عبده الذين شاركوا ضمن كوكبة من العلماء فى الثورة المرابية، بعد الدور المجيد الذى قام به العلماء من قبل بقيادة الشيخ السادات فى مقاومة الحملة الفرنسية فى ثورات القاهرة المتعاقبة، ودفع الجميع ضريبة النضال



قتلاً أو سجنًا على يد الغاصبين لبغاة.  
﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا  
ضَعُفُوا وَمَا أَسْتَكَاثُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الضَّعِيفِينَ﴾ آل

عمران: ١٤٦

وفي آخر معارك مصر ضد الغزاة قام  
شاذلي آخر - هو الشيخ عبد الحليم  
محمود شيخ الأزهر - مع كوكبة من  
علماء الأزهر ذوى النزعة الصوفية بالحشد  
المعنوى والروحي لمعركة العاشر من  
رمضان الطاعرة مستوحياً دور أبي الحسن  
الشاذلي فى معركة المنصورة، رحم الله  
الجميع

لكننى أؤثر أن أذكر هنا مشهداً  
نضالياً واحداً يعلن شرف المقاومة وبيل  
التضحية حتى فى ظروف الهزيمة  
والانكسار، ذلك أنه عندما سيق الشيخ  
حسن العدوى إلى المحاكمة بعد احتلال  
الإنجليز للقاهرة، تقدم إلى قضائه فى  
حنان ثابت ووقار مهيب، فسأله الرئيس:  
هل أفتيت بعزل جناب الخديوى؟ فأجاب  
من فوره: لم يصدر منى فتوى بذلك، ومع  
هذا فإذا تقدمتم إلى بمنشور يتضمن هذه  
الفتوى فسأوقفه، وما فى وسعكم -  
وانتم مسلمون - أن تشكروا أن الخديوى  
يستحق العزل لمروقه عن الوطن والدين

فحاكمهم الرجل فى قيده، ولم  
يحاكموه وهم على منصة القضاء

من أى معدن صيغ هؤلاء الرجال؟

٥- قامت الحركة المهدية المنبثقة من  
"الطريقة السمانية" بمقاومة الغزو  
الإنجليزى للسودان أواخر القرن التاسع  
عشر عسكرياً، ثم مقاومة النفوذ  
البريطانى سياسياً بعد فشل الثورة التى  
ذهب ضحيتها محمد ابن أحمد المهدي  
نفسه وبعض خلفائه، ثم شاركتها  
الطريقة الميرغنية، المنبثقة عن "الإدرسية  
السنانية" وقد أشرنا من قبل إلى دور  
"السنانية" فى غرب السودان، غير أن  
الحركة الصوفية فى السودان تلعب دوراً  
مزدوجاً يجمع بين الدور الروحي  
والاجتماعى للطريقة وبين واجهة سياسية  
ترتبط بها على نحو ما، وهو أمر يحتاج  
إلى دراسة وتقييم<sup>(١)</sup> فى ضوء الأحوال  
الراهنة للعالم العربى، فربما كان فيه  
مخرج من بعض المآزق السياسية التى  
نعانيها الآن

٦- وفى الجناح الشرقى للعالم  
العربى مراكز صوفية ناشطة، وبخاصة  
فى اليمن والشام والعراق وبعض دول  
الخليج، وربما جاز لنا فى هذا العرض

السريع أن نذكر رشيد عالي الجيلاني -  
حفيد عبد القادر الجيلاني - الذي قاد  
ثورة العراقيين ضد الاحتلال الإنجليزى فى  
العشرينات من القرن الماضى مستمراً  
تراث أسلافه، وقد فشلت الثورة لكبحها  
كتبت صفحة فى ديوان المقاومة على كل  
حال<sup>(١٧)</sup>.

وقد واجه التصوف فى هذه المنطقة  
حملة قاسية قرابة قرن من الزمان، خُفَّت  
حدثها أو خُفَّت صوتها أخيراً، مما قد  
يؤدى بتغير فى المناخ المسمى إزاء  
التصوف وأهله ولله عاقبة الأمور

٧- فإذا ما انتقلنا بالنظر شرقاً  
وتطلعنا شمالاً وجدنا فى هذين القرنين<sup>١٨</sup>  
الأخيرين فى تركيا والقوقاز حركات  
تقوم على أساس من "الطريقة النقشبندية"  
وأبرزها فى منطقة "القوقاز" حركة  
المقاومة بقيادة الشيخ شامل الداغستانى -  
فى كل من داغستان والشيشان - ضد  
الاحتلال الروسى فى عهد القيصرية خلال  
الصف الأول من القرن التاسع عشر،  
يقول شكيب أرسلان: "تولى كبر الثورة  
علمائهم وشيوخ الطريقة النقشبندية  
المنتشرة هناك، وكانهم سبقوا سائر  
المسلمين إلى معرفة كون ضررهم هو من

أمرائهم الذين يبيعون حقوق الأمة بلقب  
ملك أو أمير ... ورفع علم كاذب.. فتأروا  
منذ ذلك الوقت على الأمراء وعلى الروسية  
حاميتهم، وكان زعيم تلك الحركة غازى  
محمد الذى بلقبه الروس بقاصى ملا...<sup>(١٨)</sup>  
وفى عام ١٨٣٢م استشهد الغازى محمد  
وحمل لواءه خليفته حمزة بك، وجاء بعده  
الشيخ شامل. وكان - كما يقول أرسلان  
"صورة من الأمير عبد القادر  
الحزنى"<sup>(١٩)</sup>، واستمر يناضل الروس  
قرابة خمسة وثلاثين عاماً، ولم يصع  
سحقهم إلا فى عام ١٨٥٩م، هاسروا قام فى  
النهاية إلى أن سمحوا له بالتوجه إلى مكة  
للمسح<sup>(٢٠)</sup> شافهم بالمدينة إلى أن مات عام  
١٨٧١م - رحمه الله -<sup>(٢١)</sup>.

٨- قاومت شعوب وسط آسيا الهيمنة  
الروسية فى عهد القيصرية ومن جاعوا  
بعدهم، وكان للتصوف فيها سهم وأثر،  
وأخبار عجيبة، للحفاظ على هويتها  
الثقافية، وهذا فصل من ديوان المقاومة فى  
العصر الحديث جدير بالدرس والتتبع، فى  
صوء محاولات العولمة التى تسعى إلى فرض  
ثقافة واحدة على شعوب العالم كافة،  
والعالم الإسلامى بوجه خاص.

وبترك هذا اللون من المقاومة إلى جنوب



يزال أملاً يرتجى تحقيقه بعد مضي أكثر من نصف قرن من الرمان، وللقادريه والنقشبندية والششتية دور كبير فى تلك الديار، وبخاصة فى مجالى التعليم والخدمة الاجتماعية تمتد آثاره إلى الحياة السياسية الوطنية

وقد أخرجت الكلام عن هذه التحرية الهندية، التى نشأ على حافتيها اتحاد مغرق فى الفاحية الروحية يعرف بالبريلوية واتجاه مغرق فى الأساليب السياسية يعرف بالجماعة الإسلامية، لأننتقل منها إلى كجريتين آخرين.

وهما اكتمى بالإشارة فقط إلى حركة الشيخ عثمان بن فودى فى نيجيريا، التى استطاعت إقامة تجربة هامة فى قلب إفريقية، وتركت تراثاً فى هذا الصدد جديراً بالدرس والتقويم أيضاً، وحركة الشيخ بديع الرمان النورسى صاحب جماعة النور التى عملت فى ظروف دقيقة ودون عنف أو قشنج؛ للحفاظ على الهوية الإسلامية للشعب التركى نجاح ملحوظ تلى آثاره فى هذه الأيام، بعد ثمانين عاماً من الجهود الحثيثة لمقاومة الاغتراب والتفريب.

وهذه الحركات الثلاث، هى الهند

شرق آسيا مكتفين به عن شرقها الأقصى فنجد مسلمى الهند، وقد أقصاهم النفود الإنجليزي عن أية مشاركة فى السلطة رغبة بهم، وبخاصة بعد ثورة الشيخ أحمد اس عرفان الشهيد ذات لأصول النقشبندية أيضاً، فى القرن التاسع عشر التى هزت النفود الإنجليزي حتى قضى عليها بشراسة، فلجأ المسلمون إلى المقاومة السياسية، وكان من أبرز قادتهم فى القرن العشرين، من ذوى المشرب الصوفى الشيخ محمود الحسن المعروف بشيخ الهند الذى نفته السلطات البريطانية إلى جزيرة مالطة ثم أعادته إلى الهند سنة ١٣٣٩هـ فلما توفاه الله قام على رسالته الوطنية والروحية الشيخ أشرف على التهانوى المشهور بحكم الأمة، ثم المفتى الأكبر الشيخ محمد شفيع، الذى تولى الأمر بعده - على الطريقة الششتية - ولده الشيخ محمد تقى العثمانى - مد الله فى عمره - وقد شاركوا جميعاً فى دعم التوجه الذى نادى به إقبال فكرياً، وقدم عليه محمد على جناح سياسياً، حوالى منتصف القرن الماضى فى تأسيس دولة باكستان، ليتيح للمسلمين فرصة إدارة شئورهم طبقاً لدينهم وثقافتهم، وهو ما



عن تسييمس الدين أو عممة الحياة أو الجرى وراء حداثه ليست لنا ، ولا نحن لها لقد قيل كلام كثير حول الواقعية والتجريد والنظر والتطبيق، والعودة إلى الفطرة الطازجة للعربي البسيط. لبعد نحن بنظرة حانية وناقدة إلى مؤسساتنا الروحية وأهمها التصوف، والعلمية وعلى رأسها الأزهر والزيتونة والقيروان فنصلح من أحوالنا، لقد ساعدتنا هذه المؤسسات في أزماننا الكبرى، فلندكرها ولسماعدها الآن، هريما احتجنا إليها مرة أخرى، فإن الرواية لم تتم فصلاً.

وتركيا ونيجيريا، تقدم ضرباً من المقاومة الثقافية والروحية بمشرب صوفي متنوع، الهندية ششتية في الأغلب، والأفريقية قادسية، والتركية نقشبندية<sup>(٣)</sup> على اختلاف أحوالها زماناً ومكاناً وثقافة وتجربة، لكننا تفيد بوضوح أن المقاومة لا تكون عنيفة بالضرورة، وأن لكل مقام مقالاً، ولكل موقف رجالاً.

وبعد فإن القوضى التي نعانيها هي الفكر الديني والحياة الإسلامية المعاصرة هي مصر قد يكون الشفاء منها في عودة "الشيخ الأزهرى" الأصل، ذى المشرب الروحي الصادق النبيل، فيفيسا وجوره،

أ.د/ حسن الشافعى



- (١) العقاد، مجلة الرسالة - العدد الممتاز ص٢
- (٢) أبو اليريد المعجمي، في التصوف الإسلامي، دار الثقافة العربية ١٩٩٦م ص٢٢
- (٣) ابن مينا، الإشارات والتبهيذات، المطبعة الحيدرية بالقاهرة ١٣٢٥هـ ٢٣/٢
- (٤) نقلا عن جريدة الأهرام يوم ١٠/١٢/٢٠٠٤م ملحق الجمعة الصفحة الأولى.
- (٥) انظر مسبع السماعات في الأورد والصلوات، الوظيفة الشاذلية لحيدى أبى المواهب الشاذلي ط مصطفى بدى الحلبى بمصر - بدون تاريخ ص١٦٧
- (٦) انظر فريد دى يوسف، تاريخ المشرق الصوفية في مصر - سلسلة تاريخ، بصريين، عدد ٧٩ - ترجمة عبد الحليم الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥م ص١٠
- (٧) انظر عبد الله عبد الرازق، إبراهيم، أسوء على الطرق لصوفيه في القارة الأفريقية - مكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٩٠م ص٧٠ وما بعدها.
- (٨) القدوى أبو الحسن: ربانية لا رهبانية، دار لشروق بطنين ط، بدون تاريخ ص١٩
- (٩) السابق ص١١٨.
- (١٠) السابق ص١٠٩
- (١١) أبو الفضل عبد الله الغماوى: خواطر دينية، مكتبة بالقاهرة بالقاهرة ١٩٩٨م ٥٤/٢
- (١٢) السابق ص٥٥.
- (١٣) السابق ص٩٨
- (١٤) انظر عبد الله عبد الرازق إبراهيم مرجع سابق ص٧٦
- (١٥) السابق ص٧٥.
- (١٦) انظر محمد هزاد شكري: الموسوية دين ودولة ط، أولى، القاهرة ١٩٤٨م، ص٣٢ وما بعدها
- (١٧) محمد البهى، المعكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار العربى - مكتبة وهبة بالقاهرة ص٨، ١٩٧٥م ص١١٦
- (١٨) انظر يوسف القرشواوى: رسالة الأهرام مكتبة وهبة بالقاهرة ط، أولى ١٩٨٤م ص٢٨ وما بعدها.
- (١٩) أبو اليريد المعجمي، مرجع سابق ص٩٨
- (٢٠) شكيب أرسلان: حاصر العالم الإسلامى.
- (٢١) السابق نفسه.

## الدين

تمهيد

من المعلوم، طبقاً للدراسات المقارنة للأديان، أن المعتنقين لأى دين من الأديان، وخاصة الأديان الراقية، يمرون بمرحلتين: المرحلة الأولى: هى مرحلة الإيمان القلبي أو الوجداني، حيث يسلمون بقضايا ومسائل هذا الدين من غير بحث أو مناقشة

أما المرحلة الثانية: فإنها تأتى بعد فترة من ظهور هذا الدين، وقد تطول هذه الفترة أو تقصر طبقاً للظروف المختلفة التى يمر بها أتباع كل دين. وفى هذه المرحلة الثانية يظهر البحث العقلى فى المسائل والقضايا الدينية التى يثيرها الواقع المتغير الذى يعيش فيه أصحاب هذا الدين، ولكن مع ظهور هذا الاتجاه العقلى فى فهم الدين يظهر اتجاهان آخران يمكن اعتبارهما بمثابة رد الفعل لظهور وانتشار هذا الاتجاه العقلى، وهما: الاتجاه النصى أو النقلى، الذى

يتمسك أصحابه بظواهر النصوص الدينية ويرفضون إعمال العقل فيها بالتأويل.

والاتجاه الروحى أو الصوفى، الذى ينادى أصحابه بعدم قدرة العقل البشرى على الخوض فى المسائل الدينية والإلهية، ويعطون من شأن البصيرة باعتبارها وسيلة معرفية تفوق العقل، ويهتمون بالرياضة الروحية باعتبارها البعد الحوائى للدين

ثم يظهر بعد ذلك اتجاه وسطى يحاول الجمع بين هذه الاتجاهات الثلاثة: الاتجاه العقلى، والاتجاه النقلى، والاتجاه الصوفى.

وهذه حقيقة يمكن التأكيد من صحتها بالرجوع إلى تاريخ الفكر الدينى فى الأديان السماوية بصفة خاصة، لكننى لا أود أن أفصل القول فيها هنا، لأن هذا المبحث ليس مخصصاً لذلك، وعلى أية حال، فإن ثمة ارتباطاً واضحاً بين الدين والتصوف، وقد يؤيد ذلك ما ذكره بعض مؤرخى الفكر



الإسلامي من القدماء عندما صنفوا التصوف ضمن العلوم الدينية<sup>(١)</sup>.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لابد من الإشارة إلى حقيقة مهمة مؤدوها أن التصوف ظاهرة عالمية، باعتبار أنه قد ظهر في مختلف الأديان وهذه مسألة يحتاج بيانها إلى مناسبة أخرى، إلا أننا قد أشرنا إليها هنا تأكيداً على القول بالصلة الوثيقة بين الدين والتصوف.

وربما تتضح هذه الصلة على نحو أكثر عندما نتطرق إلى الحديث عن بعض المسائل المتعلقة بهذا الموضوع، مثل مسألة معنى الدين عند الصوفية، وكيف أن التصوف يمكن أن يعتبر البعد الجوانبي للدين. وهذه المسألة الأخيرة قد تزداد وضوحاً عندما نتحدث عن رأى الصوفية هي أن للدين ظاهراً وباطناً، وعن علاقة الشريعة بالحقيقة لديهم

وأخيراً، فإننا نستطيع أن نشير إلى مسألة مهمة تتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وهي رأى بعض الصوفية فيما يُعرف بوحدة الأديان.

### تعريف الدين عند الصوفية

بغض النظر عن الحديث عن تعريف الدين وما يثيره ذلك من إشكاليات تتعلق

بعدم تحديد دلالة اللفظ، ويمدح الاتفاق على تقديم تعريف جامع مانع للدين<sup>(٢)</sup>، فإنسه يمكن الإشارة إلى أن معظم التعريفات التي وضعت للدين، على المستويين اللغوي والاصطلاحي، تشير إلى ضرورة توافر عنصر مهم يقوم عليه الدين، إلى جانب بعض الأمور الأخرى التي لا محل لذكرها في هذا المقام، ويعنى به "الطاعة"

فالدين، في نظر الصوفية، هو الانقياد لله تعالى<sup>(٣)</sup> ومن المعلوم أن الانقياد لله تعالى ليس سوى طاعته.

ومن الثابت أن الطاعة عند الصوفية ليست بـ"إظهار التقوى والورع فقط، وإنما هي في الإحلاص والاجتهاد في تجنب الرياء عن القلب.

لذلك، فإن أصحاب الحقيقة يشاهدون أنفسهم ويهتمون بنفوسهم إذا ملئت إلى عبادة من العبادات، ويخافون إذا رأوا في أنفسهم سعادة وخطأ وسروراً بما يقومون به من الطاعات والعبادات، فإذا ما وجدوا ذلك في نفوسهم تركوا هذه النوع من الطاعات والمحاهدات.

فالشريعة والحقيقة صنوان لا يد لأحدهما من الآخر. فإذا أظهر الإنسان

الطاعة الظاهرة بلا طاعة باطنة، فإن ذلك معناه أنه خرج عن طريق الله، لأنه قد وقع في الرياء الخفى، وذلك أن تطلع الإنسان وميله لإظهار الناس على طاعته وخصوصيته التى خصه الله بها من الأعمال الصالحة يُعتبر دليلاً على عدم صدقه فى عبوديته، لأن العبد الصادق لا يهتم بالآخرين، ويكتفى بأن يعلم به رب العالمين، ومن أحب بأن يعرف الناس فصله وعمله فهو مُراء، ومن رغب فى أن يطلع الناس على حاله فهو كذاب، إذ إن المؤمن الحقيقى هو الذى يخفى حاله ويجتهد فى أن لا يذكره للناس وأن يبلغ فى كتمانته أقصى ما لديه من قوة

والإنسان الذى يعصى الله أخف ضرراً من هذا المرائى، لأن العاصى إنما هو ظاهر للناس، ويمكن أن يقام عليه الحد، ويمكن أن يتوب ويرجع عن آثامه وأخطائه وأما مريض القلب الذى يظهر غير ما يبطن، فهو أكثر نقاشاً وكذباً ورياءً من العاصى، إذ إنه يستطيع الطاعات والأعمال الصالحات ويبطن الكفر والفسوق والعصيان.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى أن الطاعة عند الصوفية

يمكن أن تُعتبر مسابقة بين العباد فى الظاهر والباطن، فكما أن بين الناس اختلافاً واضحاً من الطاعات الظاهرة، فإن بينهم أيضاً اختلافاً واضحاً فى الطاعات الباطنة، فهذا طلب الإنسان أعلى الدرجات، فعليه أن يجتهد حتى لا يسبقه أحد بطاعة الله، وقد أمر الله تعالى بالمنافسة والمسابقة فى الطاعات إذ قال: ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (الحديد: ٢١). وقوله: ﴿وَقَدْ ذَكَرْنَا لَكَ فَلَيْتَ نَفْسٍ أَلْمُتْنَفِيسُونَ﴾ (المطففين: ٢٦)

الطاعة عند الصوفية إنما هى طاعة صريفة صادقة للتقرب إلى الله إلى أن يصل العبد إلى الثبات فى المرتبة فتتلاشى مشيئته فى مشيئة الله

ومن العلوم أن الطاعة عند الصوفية إنما هى عدم الغفلة عن ذكر الله، وهى فى نفس الوقت عدم المحالفة والاعتراض، فهى إيجابية وسلبية هى آن واحد، بمعنى وجوب طاعة الله، وسلب الاعتراض من النفس على أحكام الله وسنة رسوله ﷺ. فإذا اعترض مسلم على أمور أباحها الشارع قائلًا: (لو كان الحكم لى ما أبحثها بل حرمتها وهجرتها). وهذا



يتوصل إلى الإيمان السليم بالحقائق الدينية، فإنه من الملاحظ أن الصوفية قد قللوا من شأن المعرفة العقلية وخاصة في المسائل الدينية، باعتبار أن العقل محدث وعاجز، والمحدث العاجز لا يدل إلا على مثله

ولذلك، هلقد تطرق العديد من الصوفية في نبذ المعرفة العقلية والتقليل من شأن العقل باعتباره وسيلة معرفية. الأمر الذي أدى إلى شيوع الجهل سواء بين الصوفية أو بين العامة الذين يتأثرون بهم. ولا يخفى ما كان لذلك من أثر سيئ على الحضارة الإسلامية.

إلا أن هناك بعض الصوفية المعتدلين، الذين كانوا متمسكين بالفهم الحقيقي للإسلام، قد نظروا إلى العقل نظرة متعالية، وإن كانوا قد مزجوا هذه النظرة بالجانب الروحي، وذلك عندما وحدوا بين العقل والقلب، وخاصة كما فعل الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ/١١١١م) وغيره من الصوفية المتزمين بالكتاب والسنة.

وعلى أي الأحوال، فإنه من الملاحظ أن الصوفية على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية قد رفضوا البحث العقلي في المسائل الدينية، وما

الاعتراض يُعتبر ترجيحاً لوجهة نظره، وهذا جهل منه، لأنه يعضب إذا همل الناس المباح من الأفعال، بل إنه ضلال وسوء أدب مع الله.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن أهل الباطن يرون أن طاعة المريدين لشييوخهم واجبة، لأنهم إنما يأخذون عن الشارع، لذلك نرى المريدين يببالغون في احترام مشايخهم، حتى إنه ليؤثر عن ذي النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥هـ/٨٥٩م) قوله (طاعة المريد لشيخه فوق طاعته لربه) (٤).

وتفسير رأى ذي النون عن وجوب طاعة المريد لشيخه أنه ليس طمعاً في إجلال الشيخ وإنما إحساساً من الشيخ بأن المصلحة عليه مسئولية وواجب ملقى على عاتقه، فهو بمثابة المدرس الذي يعلم الصبي المساحة، لذلك فإن طاعة الصبي له واجبة ولا عرق ومات قبل إنقاذه

وطبقاً لذلك، فإنه يكون من الواضح أن الصوفية يهتمون بالحديث عن الطاعة على المستويين الظاهري والباطني، باعتبار أنها تمثل جوهر الدين وحقيقته

### الدين بين العقل والإيمان

إذا كان الدين الإسلامي يدعو الإنسان إلى النظر العقلي حتى يستطيع أن

يترتب على ذلك من محاولات ليس لها قيمة إذا ما قورنت بالإيمان القلبي الذي يطالب به الإسلام.

فالإيمان عند الصوفية هو أن يكون الكل منك مستجيباً هي الدعوة مع حذف خواطر الانصراف عن الله بسرك، فتكون شاهداً لما له، غائباً عما ليس له وقيل: الإيمان بالله مشاهدة ألوهيته وقيل الإسلام ظاهر، والإيمان باطن. وقيل: الإيمان تحقيق واعتقاد، والإسلام حموع وانقياد

ويرى الصوفية أن حقائق الإيمان الصوفي أربع: توحيد بلا حد، وذكر بلا بت، وحال بلا نعت، ووجد بلا وقت<sup>(٥)</sup> وينفض النظر عن الإشارة إلى مثل هذه التعريفات التي قدمها بعض الصوفية للإيمان، فإنه يمكن الإشارة على وجه العموم إلى أن الإيمان عند الصوفية هو قول باللسان ومعرفة بالحنان وعمل بالأركان، ويقوى الإيمان بالطاعة، وينقص بالرياء والعصيان، ويرداد بالعلم، ويضعف بالجهل<sup>(٦)</sup>. فالإيمان إذن هو قول وعمل ونية صادقة

وبهذا المعنى يكون الإيمان في الظاهر والباطن سواء، فإذا كان في

الظاهر، فالإيمان هو أداء للتكاليف والفرائض الشرعية، أما باطن الإيمان، فهو التصديق القلبي وسلامة النية باعتبارها أساساً للسلوك الظاهري<sup>(٧)</sup>.

ويرى بعض الصوفية أن الإيمان هو الدين والشرعية والملة، لأن الدين هو ما يتبعه العبد من الطاعات مع اجتناب المحظورات والمحرمات، وذلك هو أصل الإيمان. أما الإسلام، فهو طريق إلى الإيمان، ولكن ليس كل إسلام إيماناً، ولكن كل إيمان إسلام، لأن الإسلام إسلام وانقياد، وكل مؤمن مستسلم لله تعالى، إلا أنه ليس كل مسلم مؤمناً بالله، كأن يعلم الإنسان مخافة السيف مثلاً.

فالإيمان إذن يشمل جميع الطاعات، أما الإسلام، فهو عبارة عن الشهادتين وأداء العبادات الخمسة يتضح مما سبق أن الصوفية قد ضاهوا بين كل من "الدين" و "الإيمان"، باعتبار أن الإيمان هو الأساس الذي يقوم عليه الدين.

وهكذا، فإن الدين لا يقوم على العقل بالقدر الذي يقوم به على الإيمان في نظر الصوفية ولكن هذا التقليل من شأن



العقل فيه من الضرر على الدين بحيث قد يتضمن الإيمان البعيد عن العقل بعض العفائد التي ليست من جوهر الدين. وهذا ما حدث بالفعل في عصور تدهور الحضارة الإسلامية، حيث برزت الطرق التي كانت تركز على المظاهر والقشور التي أسامت إلى الدين الإسلامي.

### التصوف هو البعد الجواني للدين

إذا كان هناك من يقرر أن الدين هو البعد الحواني للإنسان، فإن نستطيع أن نقول: إن التصوف يمكن أن يمثل البعد الجواني للدين.

والذي يؤيد ذلك القول ويؤكد أنه التصوف يمثل الجانب الروحي في أي دين. وهذا يعني أن التصوف ليس مقصوراً على الإسلام، بل هو ظاهرة عالمية في جميع الأديان وإن اتخذ طابعاً خاصاً وفقاً لعقيدة كل دين وظروفه الحضارية.

ومن ناحية أخرى، فإن في كل دين حائنين، جانب يمثل الشعائر أو الطقوس المفروضة على الدين وتحديد الحرام والحلال، وهذا هو موضوع الفقه، وجانب آخر يمثل الدين من حيث روحانيته وعمق أثره في صلة الإنسان بإلهه، وتأثيره في توجيه حياة الإنسان روحانياً وخلقياً، وهذا

الجانب هو موضوع علم التصوف.

فالصلاة في الفقه، على سبيل المثال، ما هي إلا أفعال وأقوال مفتحة بالتكبير مختمة بالتسليم. بينما الصلاة في التصوف عبارة عن مناجاة قلبية بين العبد والرب.

فهذه الملاحظة أن الجانبين متكاملان، وإن بدا الاختلاف بينهما من حيث الظاهر، وقد كان ذلك التكامل على الرغم من خصومة كانت في بعض عصور الإسلام بين الفقهاء والصوفية نتيجة اختلاف وجهتي النظر في فهم

الدين

وبغض النظر عن التوسع في الحديث عن الأمثلة التي توضح كيف أن التصوف يمثل البعد الجواني للدين، لأننا قد نتطرق إلى ذكر بعضها في موضع لاحق من هذه الدراسة، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن التصوف المعتدل غالباً ما كان يتسم بالتوازن بين الحواني والبراني في الدين. في حين أن التصوف الفلسفي في بعض جوانبه كان يرجح أحياناً الجانب الجواني على الجانب البراني.

وعلى أية حال، فإننا نستطيع أن نوضح حقيقة القول في أن التصوف يمثل البعد الجواني للدين، وذلك من خلال



حديثاً عن قضيتين على جانب كبير من الأهمية في الفكر الصوفي، وهما: قضية العلاقة بين الظاهر والباطن، وقضية العلاقة بين الشريعة والحقيقة

### الدين بين الظاهر والباطن

قل أن نتحدث عن رأى الصوفية في هذه المسألة، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن الظاهر "هو ما أنكشف بغير دليل". وصده الخفى والباطن.

والظاهر عند الصوفية مقابل للباطن ومنه علم الظاهر وعلم الباطن<sup>(١)</sup>

وقيل: الباطن هو علم السرائر والنفوس، أو هو المحتجب عن أبيصار الخلائق وأوهامهم، أو هو العلم بكل ما بطن

والباطن هو الرجل الذى يكتفم اعتقاده فلا يظهره إلا لمن يثق به، أو هو المخصص بمعرفة أسرار الأشياء وخواصها، أو هو الذى يحكم بأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً

ولفظ الباطن يدل إذن على ثلاثة معاني:

١- الباطن هو الداعلى الذى هو ضد الخارجى أو الظاهرى. فالباطن هو الذى يهتم بالباب من دون القشور أو

بالأمور الخفية من دون الأمور الظاهرة. وقد رأينا كيف أن الصوفية كانوا يهتمون بصفائر النفوس وبواطن القلوب أكثر من اهتمامهم بظواهر الأبدان

٢- الباطن هو الخاص، ويُطلق على كل تعليم تختص به عددًا محدودًا من الصامعين، فلا يظهره إلا لنفسك أو للذين يقومون منك مقام نفسك، لاعتقادك أن الحق مضمون به على غير أهله، وأنه يجب أن يصار عن المبتدئين والجاهلين، فلا يُبلغ إلا إلى من رزقه الله فطنة وقادة وذكر وعادة.

٣- الباطن هو الخفى وهو المخصص بمعرفة الأسرار والنفوس، كعلم الجفر أو علم الحروف، وهو علم يدعى أصحابه إنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم، أو كالتبلي، وهو اسم يطلقه اليهود على تفسير التوراة السرى بالأرقام والحروف، أو كعلم السحر والطلسمات وعلوم التنجيم والعرافة وغيرها<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمقصود بالباطنية، فإنه يمكن الإشارة إلى أن هناك اتجاهين فى الفكر الإسلامى يُطلق عليهما لفظ الباطنية.



فهناك باطنية الملاسمة الذين كان أغلبهم من الشيعة، والذين مزجوا أقوالهم ببعض الآراء الفلسفية.

وهناك باطنية الصوفية، وهم القائلون بأن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلًا، إلا أنهم قد انقسموا بدورهم إلى معتدلين ومتطرفين. فالمعتدلون من باطنية الصوفية هم الذين قدموا تأويلات للنصوص لا تستند كثيراً عن روح العقيدة الدينية، والمتطرفون منهم هم الذين ظهرت في أقوالهم بعض آراء باطنية الملاسمة.

وعلى أية حال، فإن معنى الباطن يبين في التصوف بوصفه العلم الذي يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها وهي أعمال القلوب، وهي أعمال حقيقية ولدا، فقد سمي المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن وسموا من عداهم أهل الظواهر وأهل الرسوم

ونستطيع هنا أن نشير إشارة عابرة إلى المرحمة الباطنية عند الصوفية، تلك النزعة التي تتعلّق في تأويل النصوص الدينية تأويلاً روحياً، أو في النظر إلى الشعائر الدينية نظرة روحية تبعدها عن المعنى الظاهر لها.

فإذا أردنا أن نتحدث عن تأويل

النصوص الدينية عند الصوفية، فإنه يمكن الإشارة إلى أن تفسير القرآن عند الصوفية كان يقوم عندهم على التأويل الباطني للآيات، مع اختلاف الصوفية عن الشيعة الباطنية في طريقتهم الحديدة التي نهجوها في التأويل وهي طريقة الاستبطان، تلك الطريقة التي تقوم أساساً على تكرار تلاوة النص مع حضور القلب وجمع الهمة والاشتغال بما هم فيه دون غيره، بحيث يتصف القلب بصورة المقروء ويتلون بلونه فيفرح للوعد أو يحزن للوعيد.

ويبدو أن تأويل الصوفية للنصوص الدينية بهذه الطريقة، أي عن طريق التفسير الدائم للقلب مع الله أثناء تلاوة النص، قد يعتبر من قبيل العلوم الإلهامية التي يحصل عليها الصوفية عن طريق المحاهدات الروحية. وقد يتأكد لنا ذلك إذا أشرنا إلى ما ذكره أحد الصوفية المعتدلين عندما أشار إلى أن مشايخ الصوفية أحكموا أساس التقوى وتعلموا العلم لله تعالى، وعملوا بما علموا لموضع تقواهم فعلمهم الله تعالى ما لم يعلموا من غرائب العلوم ودقيق الإشارات واستنبطوا من كلام الله تعالى غرائب العلوم وعجائب الأسرار

ويمكن توضيح ذلك بالقول بأنه إذا تلا الصوفي القرآن تلاوه فهم على النحو الذي وصفناه، تفتحت له معانيه رويداً رويداً، وزادت وضوحاً مع ازدياد مرات التلاوة، واكشفت له "الحكمة" التي هي جماع الأسرار الباطنية المودعة في النصوص. ويسدو أن هذا هو ما يفهمه الصوفي من قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: ١٥١). قالوا: (الكتاب) اسم لظاهر القرآن و(الحكمة) اسم لباطنه وقد ذكر بعض الباحثين في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩) إن الحكمة هي المهم في كتاب الله عز وجل<sup>(١١)</sup>

فالحكمة عندهم أو (الفهم) كما يسميها أوائل الصوفية ليست نوعاً من العلم يُكتسب بالنظر العقلي، بل هي العلم الباطن الذي يلقي في القلب إلقاءً ويدرك القلب حلاوته ذوقاً، وبذلك تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد<sup>(١٢)</sup>.

وإذا كنا لا نود أن نستلرد في الحديث عن التماذج التي قدمها الصوفية لتأويل النصوص الدينية، وذلك حتى لا يطول بنا الحديث في هذه المسألة أكثر

من اللازم، فإننا نود أن نتقل إلى الإشارة الموجزة عن نظرة الصوفية الروحية أو الباطنية إلى العبادات والشعائر الدينية فنقد نظر الصوفية إلى العبادات والشعائر الدينية نظرة باطنية، وذلك عندما فرقوا بين الظاهر والباطن في هذه الأمور فقررُوا أن ظواهر هذه العبادات والشعائر إنما هي ما يكلف به العامة بالإضافة إلى الخاصة أو خاصة الخاصة الذين لا يقفون عند هذه الظواهر بل يتعدونها إلى ما وراء الظواهر من أمور تتعلق بأفعال القلوب ونوايا النفوس.

والحقيقة أن الامثلة التي توضح ذلك<sup>(١٣)</sup> إنما هي من الكثرة بحيث يصعب حصرها في هذا المقام، وإنما سكتي هنا فقط بالإشارة إلى التفرقة الصوفية بين أفعال الجوارح وأفعال القلوب، فصوم الموم مثلاً إنما هو الامتناع عن شهوتي البطن والفرج، وصوم الخواص هو بالإضافة إلى ذلك الامتناع عن أداء المحرمات على وجه العموم ظاهرياً كانت أو باطنية، أما صوم خواص الخواص، فهو الامتناع عن التفكير في كل ما سوى الله، أو بالأحرى إغراق القلب تماماً من كل ما سوى الله.



ولكن ينبغي أن نستطرد هنا فتشير إلى أنه إذا كان ذلك هو الإطار العام لموقف الصوفية في مسألة الظاهر والباطن، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أن بعض الصوفية الذين استعدوا عن الروح الدينية الصحيحة قد أهملوا شأن الظواهر لكي يعلوا من شأن الباطن، فأهملوا أداء التكاليف الشرعية بحجة أنها مجرد أمور ظاهرية. إلا أن هذه الفئة القليلة لا يمكن أن تمثل الإطار العام للفكر الصوفي، لأنها مجرد فكرة ضالة أو خارجة عن نطاق الدين الصحيح.

#### الشرعية والحقيقة:

ويتصل بموضوع الظاهر والباطن <sup>١٨</sup> الصوفية موضوع آخر يتعلق بما يسمى "الشرعية والحقيقة" وهو موضوع يتعلق بالعلاقة بين الفقه والتصوف، أو بين التكاليف الشرعية ومدارج الطريق الصوفي بما فيه من أحوال ومقامات

فإذا كان المقصود بالشرعية هو الأوامر والنواهي الإلهية الواردة في النصوص الدينية، فإن الحقيقة هي مصطلح الصوفية تمنى إقامة العبد في محل الوصال إلى الله ووقوف سره على محل التتريه وقيل: الحقيقة سلب آثار

أو صافك عنك بأوصافه تعالى <sup>(١٩)</sup>.

ولا يعني ذلك أن هناك انفصلاً تاماً بين الشريعة والحقيقة، إذ يقرر بعض أعلام الصوفية المعتدلين أن الشريعة علم واحد يدعو إلى الأعمال الطاهرة والباطنة، فلا يجوز أن يجرّد القول في العلم بأنه ظاهر أو باطن، لأن العلم متى ما كان في القلب فهو باطن فيه إلى أن يجرى ويظهر على اللسان فهو ظاهر ولا يستغنى الظاهر عن الباطن، كما لا تستغنى الشريعة عن الحقيقة. فالباطن أو الحقيقة علم مستبطن من الشريعة الظاهرة <sup>٢٠</sup>

ويكاد يجمع الصوفية على القول بأن "كل علم عن طريق الكشف والإلقاء (أي يلقى في روع المؤمن) يأتي بحقيقة تخالف شريعة متواترة، فإن ذلك العلم وهذا الكشف لا يعول عليه، أما إذا كان هذا العلم هو علم حقيقة يوافق شريعة فهو صحيح، فإذا ردت الشريعة، فلا يعول عليه". ومن الملاحظ أن الصوفية على وجه العموم لا يرون أن هناك انفصلاً بين الشريعة والحقيقة، وإنما يقررون أنه لا استغناء بأحدهما عن الآخر، فلا حقيقة بلا شريعة ولا شريعة بلا حقيقة، لأنه من تحقق ولم يتشرّع فقد تزندق، كما أن من

تشرع ولم يتحقق فقد تفسق، فالشريعة والحقيقة متكاملتان، لأن الشريعة هي أن تعبد الله والحقيقة أن تشهد (تعالى) (١٦).

إلا أننا لا ينبغي أن نترك هذا المقام من غير أن نشير إلى أن هناك من الصوفية الذين أكدوا على التكامل بين الشريعة والحقيقة من أشار إلى أن هناك اختلافاً في الحكم على بعض الأمور الشرعية بين أهل الشريعة وأهل الحقيقة. فقد ذكر الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى (المتوفى سنة ٦٢٨هـ / ١٢٣٠م) أن حكم الصائم الذى يعطر ساهياً لا يجب عليه الإعادة والكفارة، فإن أهل الحقيقة قد قرروا إنه يجب عليه الإعادة والكفارة (١٧).

ويمكن تبرير هذا الموقف من ابن عربى بالقول بأنه كان يرى أن الصوفى الحقيقى ينبغي أن يكون حاضر القلب دائماً مع الله، ومن المعلوم أن هذا الحضور الدائم للقلب مع الله لا يدع مجالاً للسهو أو النسيان في مجال العبادة

وأيما ما كان الأمر، فإننا قد لاحظنا أن الصوفية قد فرّقوا بين الشريعة والحقيقة في مجال الدين، باعتبار أن الشريعة تمثل الجانب الظاهري أو البراني للدين، بينما الحقيقة تمثل الجانب

الباطنى أو الحوائى له، ولا يقتصر الدين على أحد هذين الجانبين دون الآخر، وإنما يكون الدين الحقيقى متمثلاً في اجتماعهما

### رفض المذهبية الدينية

إذا كان التصوف يمكن أن يمثل رد فعل لمسلك المتكلمين، وذلك يعد أحد أسباب نشأة التصوف في الحضارة الإسلامية، فإنه لابد من الإشارة إلى أن السمة المميزة لعلم الكلام هي كثرة الاختلاف والمجادلة بين الفرق الكلامية التي كمارض بعضها بعضاً إلى الحد الذى يذهب معه بعض المتكلمين إلى تكفير الخصوم وإن كانوا من المسلمين.

فلقد أنكر الصوفية كثرة الخلاف في الدين والجدال والخصومة بين المتكلمين، إذ أن مثل هذه الأمور تتعارض تعارضاً جوهرياً مع حقيقة "التسليم" و"الطاعة" التى يقوم عليها الدين.

أضف إلى ذلك أن بعض الصوفية قد عارضوا إمكان استخدام العقل في المسائل الدينية، لأن العقل عندهم محدث عاجز لا يدل إلا على محدث عاجز مثله. كما أن استخدام العقل في المسائل الدينية كان السبب الأساسى وراء اختلاف



المتكلمين في مسائل أصول الدين.

ولا ينبغي أن نترك هذا المقام من غير أن نشير إلى أن السمة العامة في الفكر الصوفي هي ذلك التسامح المكرى الذي يكاد أن يتمسك به معظم الصوفية. ومن المعلوم أن التسامح الفكري يقضى على المذهبية الدينية، وذلك عندما يحدث التقارب بين الفرق والمذاهب الدينية المختلفة

وهنا يمكن الإشارة إلى أن التصوف يمثل همزة الوصل بين مختلف الفرق خصوصاً بين أهل السنة والشيعة، ليس لأن الصوفية من أهل الحلول الوسطى وإنما لأنهم يدفعون بالمريدين بعيداً عن المجادلات والمشاحنات، ويميلون بهم إلى عدم الانتصار للنفس. ومن ثم، فقد أصبح التصوف يجمع بين أهل السنة والشيعة، فضلاً عن اعتناق أهل السنة منهم أفكاراً شيعية معتدلة، كأفضلية علي.

وإذا كانت هذه معتقدات وتصورات قد تسربت إلى أهل السنة من الشيعة عن طريق التصوف، فإن الإيمان بأزلية النور المحمدي<sup>(١٨)</sup> فضلاً عن الاعتقاد بظهور المهدي المنتظر، إنما هي أفكار ذاعت وانتشرت بين أهل السنة وهي أفكار شيعية، وذلك بتأثير وتوسط من التصوف.

بالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى ما أحدثه التصوف من أثر في التشيع، حيث تمكن التصوف من تخفيف غلواء عداوة الشيعة لأئمة أهل السنة.

ونستطيع أن نشير هنا إلى أن مقدرة الصوفية على التوفيق بين الفرق المختلفة، أو بالأحرى التقريب بينها، لا ترجع إلى محاربتهم شرور النفس بما هي ذلك الغضب والإحن وإثارة الأحقاد فحسب، وإنما لما في طبيعة التصوف من تناقض، إنه إذا أمكن اجتماع النقيضين أو إخراج أحدهما من نطاق النقيض عن نقيضه، وكان ذلك نسقاً عاماً للتصوف، فكيف لا يمكن الجمع بين طائفتين من المسلمين ما دام ذلك واقعاً ممكناً؟

وهكذا تمكن التصوف من أن يبدل تصورات الشيعة من أخلاق مغلقة لا تفصح إلا عن روح التعصب والجمود إلى أخلاق مفتوحة يشيع منها التسامح والصفاء، وما زال التشيع الآن يتأرجح بين تيارين متعارضين تيار يتقارب مع أهل السنة بفضل علماء الشيعة المتصوفة، وتيار منفلق يخشى على كيانه من التسامح والانفتاح بتأثير علمائه المتعصبين<sup>(١٩)</sup>

خلاصة القول: إن الصوفية قد نبذوا

المذهبية الدينية وأرادوا أن يكون الإسلام بلا مذاهب. إلا أن ما أرادوه وحاولوا تمييزه لم يتحقق بعد على النحو الذي كانوا يريدونه

### التصوف ووحدة الأديان

إذ كنا لا نود أن نتحدث بالتفصيل عن نظرية وحدة الأديان، لأنها من الموضوعات التي تحتاج إلى أبحاث مستقلة، فإننا نود أن نشير إلى بعض القضايا التي تتعلق بهذا الموضوع في مجال التصوف الإسلامي.

تمثل القضية الأولى في القول بأن هناك تفرقة بين الاعتقاد في عالمية الدين وبين الاعتقاد في وحدة الأديان. فإذا كان الدين الإسلامي، يقرر أن الدعوة الدينية موجهة إلى البشر وأنه لا فرق في ذلك بين أمة وأخرى، فإن هذا لا يعني أن هذا الدين قد استوعب جميع الديانات والمعتقدات الأخرى، وإنما يعني إنه هو الدين الصحيح الذي ينبغي للناس كافة الإيمان به

أما عن القول بوحدة الأديان، فإنه يختلف عن ذلك اختلافًا جوهريًا، إذ إنه يعنى أن جميع المعتقدات الدينية

على اختلاف عقائدها وشعائرها تعبر عن حقيقة دينية واحدة تتمثل في طاعة المعبود والتسليم له هذا المعبود الذي يختلف من دين إلى آخر إنما يُعتبر في نهاية الأمر مظهرًا أو تعبيرًا عن الحقيقة المطلقة

فمن هذا الاعتقاد يبدو التسليم بصحة جميع الأديان والمعتقدات، وهذا بالطبع اعتقاد مرفوض من وجهة النظر الدينية الصحيحة، إذ أن الإسلام قد اعترف بوجود الاختلاف بين الأديان المتعلية في الوقت الذي قدم فيه الأديان على ضعف أو فساد ما عده من اعتقادات.

أما القضية الثانية، فإنها تتمثل في القول بأن الاعتقاد في وحدة الأديان، على النحو الذي أشرنا إليه، لم يظهر في الجانب السني من التصوف الإسلامي، ولكنه ظهر في التصوف الفلسفي الإسلامي بصفة خاصة. ويُعتمد الحلاج (المقتول سنة ٣٠٩هـ/٩٢١م) هو أول المتصوفة المسلمين القائلين بهذه المكرة، وذلك استنادًا إلى رأيه في الحقيقة المحمدية ورأيه في الجبر كما قال بها



محيى الدين بن عربى (المتوفى سنة ٦٢٨هـ/١٢٣٠م)، المؤسس الحقيقى لمذهب وحدة الوجود فى الفكر الإسلامى وما تفرع عنها من القول بالحقيقة المحمدية والقول بالجبر. ثم توسع فيها عبد الكريم الحلى (المتوفى سنة ٨٢٦هـ/١٤٢٢م)

وإذا كنا لم نفصل القول فى رأى هؤلاء الصوفية المتفلسفين بصددهم فى وحدة الأديان، لأن هذا المقام ليس مخصصاً لذلك، فإننا نود أن نخرج إلى الحديث الموجز أيضاً حول القضية الثالثة التى تتعلق بأصول فكرة وحدة الأديان. فلقد ظهرت هذه الفكرة على نحو مبهم إلى حرمها فى بعض الكتب الهندوسية، كما أنه من الملاحظ أنها قد ظهرت لدى الماسونية اليهودية باعتبارها من الأفكار الأساسية التى تدعو إليها، ويبدو أنها قد انتقلت إلى فكر الإسماعيلية عبر هذا الطريق. حيث ظهرت واضحة فى رسائل إخوان الصفا. ومن المعلوم أنه توحد روابط أساسية بين المذهب الإسماعيلى والتصوف الفلسفى الإسلامى<sup>(١)</sup>

فإذا ما تأكد لنا القول بأن نظرية وحدة الأديان فى التصوف الفلسفى

الإسلامى يمكن أن تُفسر ذات أصول أجنبية قد ظهرت فى الفكر الإسلامى عن طريق الإسماعيلية، فإنه يمكننا أن نتطرق إلى الحديث عن القضية الرابعة التى تدور حول الحديث عن تطورات هذه النظرية، حيث إنه من الملاحظ أن هذه الفكرة قد ظهرت على نحو غامض لدى كل من البائية والقاديانية، ثم ظهرت على نحو واضح لدى البهائية ومن المعلوم أن هذه النحل كانت فى الأصل مذاهب متفرعة من الشيعة ثم أصبحت ديانات مستقلة فيما بعد. والحقيقة أن الصلة بين البهائية وبين التصوف الفلسفى قائمة إلا أننا لا نستطيع تفصيل القول فى هذا المقام حتى لا يطول بنا الحديث أكثر من اللازم وأخيراً، وليس آخرًا، فإنه يمكن الإشارة إلى أن المفكر المعاصر روحية حارودى قد تبنى القول بوحدة الأديان، وربما يكون ذلك فى إطار دعوته إلى حوار الحضارات أو فى إطار تأثره بفكر محيى الدين بن عربى

هكذا أشرنا فى عجالة إلى فكرة وحدة الأديان لدى متفلسفة الصوفية من حيث أصولها وتطوراتها، وكان لابد من



الإشارة إليها في معرض الحديث عن نظرة الصوفية إلى الدين، وذلك لبيان أن بعض تحاهات التصوف الإسلامي قد تبنت آراء ومعتقدات غريبة عن الدين الإسلامي، وأن كان الغالبية العظمى من الصوفية نهضت بالإطار العام للفكر السني الإسلامي<sup>(١١)</sup>.

أ. د / إبراهيم تركي



- (١) يمكن الرجوع بصفة خاصة إلى الفصل لدى مكتبه ابن خلدون عن التصوف في مقدمته، حيث قسم العلوم إلى ثلاثة أقسام: العلوم الدينية (ومنها التصوف) وعلوم العقلية والعلوم اللسانية.
- (٢) بصدد تعريف الدين، يمكن الرجوع إلى المبحث الأول من كتابنا: علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام، دار الوفاء لندب الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٢م.
- (٣) انظر: دكتور عبد المصم الحقي، معجم مصطلحات الصوفية: دار المسيرة، بيروت ١٩٨٧م، ص ٩٩.
- (٤) بيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة دكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٤٧م، ص ١٩.
- (٥) انظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص ٢٨.
- (٦) انظر الشيخ عبد لقادر الجيلاني: الفقيه لطالب طريق الحق، القاهرة بلا تاريخ، ج ١، ص ٦٢ وما بعدها.
- (٧) انظر: أبو بكر محمد النكلايادي، التعرف للذهب أهل التصوف، تحقيق الأستاذ محمود أمين السواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٩٩٢م، ص ١٠٠-٩٦.
- (٨) انظر: دكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣م، ج ١، ص ٢٩.
- (٩) انظر: المعجم الفلسفي، ج ١، ص ١٩٥-١٩٦.
- (١٠) انظر أبو حمص عمر السهروردي عوارف المعروف بهامش كتاب إحياء علوم الدين للمزالي در إحياء الكتب العربية، القاهرة بلا تاريخ، ج ١، ص ٣١٠.
- (١١) انظر: أبو طالب المحكي قوت القلوب، دار صادر بيروت بلا تاريخ.
- (١٢) انظر دكتور أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣م، ص ١١٥-١١٩.
- (١٣) نذكر تمصيل ذلك في كتابنا: التصوف الإسلامي أصوله وتطور ته، دار الوفاء لندبنا طباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٧م، ص ١١٣-١٠٤ و ١٦٧-١٥١.
- (١٤) انظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص ٧٩.
- (١٥) انظر: أبو نصر السراج الملويسي، اللمع، تحقيق دكتور عبد الحلهم محمود ومله عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة ومكتبة المتقي، القاهرة - بغداد ١٩٦٠م، ص ٤٢ وما بعدها.
- (١٦) انظر أبو القاسم نقشبتي الرسالة القشيرية، تحقيق دكتور عبد الحلهم محمود ودكتور محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٢م، ص ٢٩٦.
- وانظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ١١٩-١٣١.
- (١٧) انظر معني الدين بن عربي: «استوحات الحكيمة»، تحقيق دكتور عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨م، ج ٩، ص ٢١١-٢١٢.
- (١٨) عن هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى الفصل الثالث من الباب الثالث من كتابنا الكلمة الإلهية عند مفكرى الإسلام، دار الوفاء لندبنا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١م.
- (١٩) انظر: دكتور أحمد محمود صيحي، وحملها الإنسان، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٧م، ص ١٠٧-١١٠.
- (٢٠) عن الصلة بين الإسماعيلية والتصوف يمكن الرجوع إلى دكتور كامل مصطفى الشبيبي انصله بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩م، في مواضع متعددة.
- (٢١) إحياء علوم الدين ٢٣٩/٤.

## الرجاء

المقامات والأحوال معلّم أساسى من معالم "الطريق" عند الصوفية. هذا الطريق به "محطات" لا بد للصوفى أن يتجاوزها حتى يصل فى نهاية الطريق إلى مستواه. هذه المحطات التى يعلم المريد منذ البداية أن عليه تجاوزها بإرادته تسمى "مقاماً". أما الأحوال: فهى أمور تحدث للصوفى حينما يتخطى كل مرحلة.. هذه الأحوال التى تحدث للصوفى لا دخل له فيها ولا يعلم إن كانت ستحدث له أم لا؟ وهل إذا حدثت سوف تدوم أم أنها عرضة للزوال. هذا هو المارق الرئيسى بين المقام والحال. فى بداية حديثنا عن الرجاء نذكر أنه من حيث المعنى اللغوى مصدر يرجو. والأصل هو رجاء، فصارت الواو همزة لوقوعها طرفاً بعد ألف زائدة<sup>(١)</sup>.

والرجاء يستعمل بمعنى الطمع، كما يستعمل بمعنى الأمل، وأحياناً يُسوَّى بين الرجاء وبين الخوف<sup>(٢)</sup>.

أما أن الرجاء، هل هو مقام أم حال، فإن الآراء فى هذا الصدد متباينة. فمن

الصوفية من قال إن الرجاء والخوف من جملة الأحوال (الطوسى، السهروردى، الجبلى)، ومنهم من قال إنهما من جملة المقامات (النجيد، الخراز، الغزالى، ابن عطاء الله السكندرى). وكثيراً ما يقال عنهما إنهما مقامان وحالان، ويكون المثال واحداً من جملة مقامات السالكين وأحوال الطالبين<sup>(٣)</sup>. وقد ذكر الغزالى فى إحيائه<sup>(٤)</sup> الرجاء من جملة مقامات السالكين وأحوال الطالبين<sup>(٥)</sup>. وفى منهاج العارفين يميز الغزالى بين رجاء هو مقام ورجاء آخر هو حال: ثمة رجاء مقدور للعبد، ورجاء هو من جملة الخواطر غير مقدور للعبد، وهذا الأخير ليس إلا الحال<sup>(٦)</sup>.

على أن الغالبية الكبرى من رجال التصوف يقولون إن حقيقة "المقام" من حيث إنه "كسب" يرجع فى النهاية إلى كونه حالاً من جملة الأحوال. قد يبدو المقام (الرجاء) كسبياً، لكن النظرة الشافية تؤكد أنه فى النهاية منحة إلهية.



يقول وهب بن منبه "إِنَّ مَنْ وَكَلَ إِلَى نَفْسِهِ شَيْئاً مِنَ الْمَشِيئَةِ فَقَدْ كَمَرَ"<sup>(٦٦)</sup> ويقول معبى الدين بن عيسى "إِنَّ الْكَسْبَ تَعْلُقُ إِرَادَةُ الْمُمْكِنِ بِفَعْلٍ مَا دُونَ غَيْرِهِ هَيَّوْجُهُ الْاِقْتِدَارُ الْإِلَهِيُّ عِنْدَ هَذَا التَّمَلُّقِ هَسْمَى ذَلِكَ كَسْباً لِلْمُمْكِنِ"<sup>(٦٧)</sup>. ويقول كذلك ابن عيسى خلال حديثه (ابن عيسى) عن عموم الإرادة الإلهية "ثُمَّ عَمَسَ قَلَمَهُ فِي مَدَادِ الْعِلْمِ وَخَطَ بِيَمِينِ الْقُدْرَةِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ الْمَصُونِ، كُلَّ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ وَسَيَكُونُ وَمَا لَا يَكُونُ، مِمَّا لَوْ شَاءَ . وَهُوَ لَا يَشَاءُ . أَنْ يَكُونَ لَكَانٍ كَيْفَ يَكُونُ مِنْ قُدْرَةِ الْعُلُومِ الْمَوْزُونِ وَعِلْمِهِ الْكَرِيمِ الْخَيْرُونَ"<sup>(٦٨)</sup> ولهذا فَإِنَّ الْكَمَرَ وَالْإِيمَانَ وَالطَّاعَةَ وَالْعَصِيَانَ مِنْ مَشِيئَتِهِ (سُبْحَانَهُ) وَحُكْمَتِهِ وَإِرَادَتِهِ، وَلَمْ يَزَلْ - سُبْحَانَهُ - مُوصَوْفًا بِهَذِهِ الْإِرَادَةِ أَزْلاً"<sup>(٦٩)</sup>

ولما كان لكل علم وزن ومصطلحاته الخاصة، فإن عبارات الصوفية في الأغلب الأعم عبارات "رمزية" في المقام الأول لأنها تعبر عن "معانٍ أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"<sup>(٧٠)</sup>

واصطلاحات الصوفية مرتبطة فيما بينها من جهة أن كل مصطلح يمثل حلقة في سلسلة الطريق الصوفي، وهذه الحلقة

مرتبطة بما قبلها وبما بعدها في آن واحد.. بل كثيراً ما يصعب، إن لم يكن من المحال فهم مصطلح أو لفظ بغير الإحالة إلى لفظ آخر لذلك نجد عدة ثنائيات أضحت شائعة في استخدام هذه الطائفة: المقام والحال، القبض والبسط... إلخ وفيما يتعلق بالرجاء نجد أنه مرتبط بالخوف، فلا رجاء بلا خوف، ولا خوف بلا رجاء. بل إنه يصعب الحديث عن كل من الخوف والرجاء بمعزل عن "الحب"، الذي يحيل بدوره إلى العشق، فقد ذكر **عبد القادر الجيلاني** أن مفتاح النية **الطيبين**، ومفتاح اليقين **التوكل**، ومفتاح **التوكل** **الخوف**، ومفتاح **الخوف** **الرجاء**، ومفتاح **الرجاء** **الصبر** إلخ"<sup>(٧١)</sup>

ويقول ابن عيسى "لِلْإِنْسَانِ أَحْوَالٌ كَثِيرَةٌ يَجْمَعُهَا حَالَتَانِ مَسْمُوتَانِ بِالْقَبْضِ وَالْبَسْطِ، وَإِنْ شَتَّتَ الْخَوْفَ وَالرَّجَاءَ، وَإِنْ شَتَّتَ الْوَحْشَةَ وَالْأَنَسَ.. إلخ"<sup>(٧٢)</sup>.

وعلى ذلك فإن الحديث عن الرجاء يتضمن الحديث عن الخوف، والحديث عن الخوف يحيل إلى الحديث عن الرجاء ويصعب على الباحث الفصل في أيهما يُقَدَّمُ على الآخر. هناك من قدم الخوف على الرجاء (الطوسي، القشيري) وهناك

من قدم الرجاء على الخوف (أبو طالب المكي، الغزالي)، على أن هذين الفريقين أجمعاً معاً على أن الخوف والرجاء مرتبطان فيما بينهما كالأرتماسك، حتى إنه لا وجود لأحدهما بدون الآخر، إنهما بصفة المنطقة متضايقان "إن الخوف مستلزم للرجاء، والرجاء مستلزم للخوف فكل راجح خائف، وكل خائف راجح، ولأجل هذا حسن وقوع الرجاء في موضع يحسن فيه وقوع الخوف"<sup>(١٧)</sup>. ويقول الطوسي: "المنحة والخوف والرجاء مقرون بعضها ببعض"<sup>(١٨)</sup>. ويرى "سهل" أن الخوف ذكر والرجاء أنثى<sup>(١٩)</sup>، والمقصود أن حقائق الإيمان يتولد عنها الخوف والرجاء معاً. ويقول الغزالي: "الخوف والرجاء متلازمان يستحيل انمكالك أحدهما عن الآخر، نعم يجوز أن يغلب أحدهما على الآخر وهما مجتمعان، ويجوز أن يشتغل القلب بأحدهما ولا يلتفت إلى الآخر لغفله عنه"<sup>(٢٠)</sup>.

لذلك ذهب نفر من الصوفية إلى القول بأن الخوف أحد جناحي قلب المؤمن والرجاء ثانيهما، بهما يطير عوامهم إلى الجنات، وحواسهم إلى القرى، وأخص خواصهم إلى مقامات هي المواصلات، ثم يتبدل اسم الخوف والرجاء انعكاس

ضياء أنوار الجمال على مرآة القلب، والخوف انعكاس ضياء أنوار الجلال على مرآة القلب"<sup>(٢١)</sup>. فكما أن الطائر لا يستطيع الطيران بجناح واحد، كذلك الصوفي لا يكون كذلك إلا بالخوف والرجاء، بل لا يكون كذلك إلا بامتلاكه كل المقامات والأحوال، وعلى رأسها "المحبة" والتي بحسبها يكون الرجاء "هكل" محب راجح خائف بالضرورة فهو أرجى ما يكون لحبيبه، أحب ما يكون إليه. وكذلك خوفه، فإنه يخاف سقوطه من عيه، وطرده محبوبه له وإبعاده ~~وإبعاده~~ عنه فخوفه أشد خوف"<sup>(٢٢)</sup> وقد شبه الغزالي الخوف والرجاء بمطيتين بهما يقطع السالك الطريق متخطياً كل العقبات التي تقابله، فلولاها لما عبر السالكون طريقهم.

أما عن كنه الرجاء عند الصوفية، فثمة أقوال كثيرة منها: الرجاء، إسكان القلب بحسن الوعد وقيل الرجاء الثقة بالجود من الكريم الودود. وقيل توقع الخير عن يدهم الخير. وقيل الرجاء قوت الخائفين وهاككة المحرومين. وقيل الرجاء ارتياح القلب انتظار ما هو محبوب. وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال. وقيل



قرب القلب من ملاطفة الرب.

وقد سئل أحمد بن عاصم الأنطاكي عن علامة الرجاء فقال "أن يكون العبد إذا أحاط به الإحسان ألهم الشكر راجياً لتمام النعمة من الله تعالى عليه هي الدنيا وتمام عفوه هي الآخرة. وقد قيل إن الرجاء استبشارٌ بوجود فضل الله<sup>(١٩)</sup>.

وإذا كان الخوف حاصلًا عن العلم، فإن الرجاء، كما يرى الغزالي، حاصل عن اليقين «يَقِيْنٌ مَبَادِيٍّ أَنِّي أُنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (الحجرات: ٤٩). أما الحب فإنه حاصل عن المعرفة. وعلى ذلك فإن دليل الخوف الهرب، ودليل الرجاء الطلب، أما دليل الحب فهو إثارة المحبوب<sup>(٢٠)</sup>.

وقد حرص رجال التصوف على تحرير مصطلح الرجاء حتى لا يختلط مع بعض الألفاظ الأخرى والتي يبدو أنها تشبهه. فقد ميز الصوفية بين الرجاء وبين "التمنى" من جهة أن جوهر الرجاء المسمى والجسد والاجتهاد والتصميم على اتجاه القلب نحو الله وحده، ومن ثم فإن الرجاء من جهة المسالك يعنى الإرادة والأحد بالأسباب، أما "التمنى" فحسب، فإنه يعنى الكسل. ولعل هذا هو ما حذر منه بعض صحابة رسول الله حيث قال: لا

يقعدن أحدكم في عقر داره ويقول اللهم أرزقني وقد علم أن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة إن جوهر التمنى عدم الأخذ بالأسباب الحقيقية، كأن يتمنى المرء أن يكون له جاه وسلطان وقصور دون أن يسعى إلى تحقيق ذلك وباختصار فإن الرجاء لا معنى له بغير العمل، والعمل الصالح المتمثل في حسن الطاعة والامتثال الكامل لأوامر الله ونواهيه<sup>(٢١)</sup>.

كذلك لا ينبغي الخلط بين الرجاء وبين الغرور الذي هو لون من ألوان الرجاء الكاذب، والمتمثل في رحل يتمادي في ارتكاب القواحش والخطايا زاعماً أن الله لا يفتن من يشرك به ويفتر ما دون ذلك لمن يشاء. وبهذا الفهم المريض للفقران يرجو هذا الخاطي رحمة الله، دون أن يأخذ بأسبابها الحقيقية أما إذا وقف هذا العاصي لحظة مع نفسه ومع ربه وصمم على التوبة والعمل الصالح وسعى إلى ذلك بكل ملكاته التي منحها الله إياها، فإن رجاءه هنا يكون في موضعه. يقول وهب ابن منبه لانه: "يا بني إياك والغرة بالله عز وجل، فإن الغرة بالله عز وجل، المقام على مصصيته وتمنى مفترته، فيقيمون على المعاصي ويتمنون المعصية والرحمة، ويظنون

أن الذى طيباً أنفسهم لرجاء، وإنما طيب  
أنفسهم العزة فتمسوا وطسوا أن ذلك منهم  
رجاء لربهم عز وجل<sup>(٣٦)</sup>

ويقول يحيى بن معاذ، من أعظم  
الاعتزاز عدى التماذى فى الذنوب مع  
رجاء العفو من غير ندامة، وتوقع القرب  
من الله تعالى بغير طاعة، وانتظار زرع  
الجنة ببذر النار، وطلب دار المطيعين  
بالمعاصى، وانتظار الجزاء بغير عمل،  
والتمنى على الله عز وجل مع الإفراط<sup>(٣٧)</sup>

يقول الحق سبحانه ﴿ إِنَّ الَّذِينَ  
ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ  
اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ  
رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة ٢١٨)، والمعنى أن المجاهدين  
والمهاجرين والسالكين إلى الله، يحق لهم  
"الرجاء"، أما المغترون فهم أولئك الذين  
يجدون لذتهم فى ارتكاب المعاصى آمنين  
فى عين الوقت أن يدعوا الله فيغفر لهم،  
مع أنهم لا يملكون مفاتيح الدعاء الحق  
إلى الله، ومن ثم الطمع فى عفو ومعرفته  
"إن الرجاء هو ما هاج من الطمع والأمل فى  
الله عز وجل، هسغا تفسر المعاصى  
بالتوبة، وحال بينه وبين القنوط، وبعث  
العبد على الطاعة لله عز وجل، والتشمير

والاحتشاد رجاء ما وعد العالمين، والغرة  
خدعة من النفس والعدو يذكر الرجاء  
بالتوحيد أو بالآباء الصالحين، أو بعمل  
قليل ضعيف فتطيب نفسه بتلك الخدعة  
حتى تهون عليه ذنوبه بظنه أنها مغفورة،  
فيتمنى المغفرة فيقيم عليها ولا يتوب فهذا  
فرق ما بين الغرة والرجاء<sup>(٣٨)</sup>.

على أن الخوف والرجاء يؤكدان  
ويتضمنان فى عين الوقت، أن الإنسان  
ليس معصوماً من الخطأ، بل إن الإنسان،  
من حيث هو، هالك، ومادام الأمر  
بذلك، أقصد مادام الضعف البشرى  
قائماً ومادامت الطبيعة الإنسانية عرصة  
للزلل فإن الإنسان سوف يظل دائماً فى  
حاجة دائمة إلى العون الإلهى بمحالاته  
المتعددة.. ومن ثم فإن مقامات لخوف  
والرجاء، وللمحبة والشوق كلها غية فى  
الأهمية للسالكين. وفى هذا الصدد  
نذكر ما تناقلته كتب الصوفية على  
لسان "إبراهيم ابن أدهم" حيث انتظر فترة  
من الزمان حتى يخلو المطاف له حتى إذا  
كانت ليلة طمء شديدة المطر. خلا  
المطاف، فدخل الطواف سائلاً الله له  
العصمة، وكان أن سمع هاتفاً يقول: يا  
ابن أدهم أنت تسألنى العصمة وكل



الناس يسألون العصمة، فإذا عصمتكم  
فلمن أرحم؟ وفي روايه فعلى من  
أتكرم؟<sup>(٢٥)</sup>

وقد اختلف الصوفية بشأن أى  
الرَّحامين أكمل: رجاء المحسن ثواب  
إحسان، أو رجاء المسيء للمذنب الدائب  
مفطرة ربه وعفوه؟ طائفة رجحت رجاء  
المحسن لقوة أسباب الرجاء معه، وطائفة  
رجحت رجاء المذنب؛ لأن رجاءه مجرد عن  
علة رؤية العمل، مقرون بذلة رؤية الذنب  
قال يحيى بن معاذ "يكاد رجائى لك مع  
الذنوب، يفلب رجائى لك مع الأعمال؛  
لأنى أجدنى أعتمد على الأعمال على  
الإحلاص، وكيف أصفىها وأحرزها، وأنت  
بالآفات معروف، وأجدنى فى الذنوب  
أعتمد على عفوك، وكيف لا تففرها  
وأنت بالجود موصوف"<sup>(٢٦)</sup>

والرجاء والخوف يتعلقان بالمستقبل،  
أى أنهما لا يتعلقان بالحاضر (كما هو  
الحال بالنسبة للقبض والبسط)، أو  
الماضى، وإنما يرتبطان بتوقع إما حدوث  
مكروه فى المستقبل، وهذا هو الخوف،  
أو توقع حدوث أمر محبوب، وهذا هو  
الرجاء. "إن كان المنتظر مكروهاً حصل  
منه ألم فى القلب سمي خوف وإشفاقاً،

وإن كان محبوباً حصل من انتظاره وتعلق  
القلب به وإحطار وجوده بدلبال لدة فى  
القلب وإرتياح، سمي ذلك الارتياح رجاءً  
فالرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو  
محبوب عنده"<sup>(٢٧)</sup>. وهى الرسالة القشيرية  
نطالع: الرجاء تعلق القلب بمحبوب  
سيحصل فى المستقبل وكما أن الخوف  
يقع فى مستقبل الزمان، فكذلك الرجاء  
يحصل لما يؤمل فى الاستقبال"<sup>(٢٨)</sup>.

ومادام الخوف والرجاء يتعلقان  
بالمستقبل فهما يتعلقان كذلك بـ "جواز"  
مكروه الأمر، سواء كان مكروهاً أو  
محبوباً، فليس ثمة ضرورة أو يقين فى  
مكروه المكروه، أو المحبوب فى المقبل من  
الأيام، بل وجود "تردد" فى الحدوث أو  
عدم الحدوث وعلى ذلك فإن الأمر  
المقطوع يتجاوز مقامى الخوف والرجاء،  
من حيث إنهما طمع فى عفو الله ورحمته  
من جهة، ومكرومه وحوده من جهة أخرى.  
ومن ثم فإن قبول الرجاء لا يتوقف على  
العبد بل على الرب. يقول الفزائى: من  
شرط الرجاء والخوف تعلقهما بما هو  
مشكوك فيه. إذ المعلوم لا يرجى  
ولا يخاف. فإذا المحبوب الذى يجوز  
وحوده، يجوز عدمه لا محالة فتقدير  
وجوده يروح القلب وهو الرجاء، وتقدير



من بذر الإيمان تعهده بماء الطاعات أو ترك القلب مشحوناً برذائل الأخلاق وانهمك في طلب لذات الدنيا، ثم انتظر المغفرة، فانتظاره حمق وغرور<sup>(٣٠)</sup>

وهذا الفهم الخاص بالرجاء هو ما ذكره الطوسي في "الفصول النصيرية، حيث قال "الرجاء كل متوقع حصوله مطلوب له مستقلاً، وظن وجود أسباب حصل له هرح مقارن لتصور حصوله، فيسمى ذلك المرح رجاء، وإن تيقن حصول الأسباب فيكون المتوقع واحداً فيكون ذلك الفرح انتظاراً. وإذا خلا من الظن واليقين يسمى تمنياً. وإن كان عدم حصول الأسباب معلوماً يسمى غروراً وحماقة"<sup>(٣١)</sup>

وقد مير الصوفية بين درجة العمل على الرجاء، وبين درجة العمل على الخوف رافعين من درجة العمل على الرجاء مقارنة بدرجة العمل على الخوف، ثمة فارق كبير بين العبادة القائمة على الخوف وتلك القائمة على الحب والطمع. وفي فهم بعض الصوفية: أن الله حرّم اليأس من رحمته على كل مسلم ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٣)، وقد ورد أن عليّ بن أبي طالب قال لأحد الخائفين القائلين من

عدمه يوحى القلب وهو الخوف، والتقديران يتقابلان لا محالة، إذا كان ذلك الأمر المنتظر مشكوكاً فيه نعم أحد طرفي الشك قد يترجح على الآخر بحضور بعض الأسباب، ويسمى ذلك ظناً، فيكون ذلك سبب غلبة أحدهما على الآخر فإذا غلب الظن وجود المحبوب قوى الرجاء وخفى الخوف بالإضافة إليه، وكذا بالعكس، وعلى كل حال فهما متلازمان. يقول الحق سبحانه: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ (السجدة: ١٦)، وكذلك ﴿يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ (الأنبياء: ٩٠)<sup>(٣٢)</sup>

ويضيف أبو حامد الغزالي: اسم الرجاء إنما يصدق على انتظار محسوب تمهدت جميع أسبابه الداخلة تحت اختيار العبد، ولم يبق إلا ما ليس يدخل تحت اختياره وهو فضل الله تعالى يصرف القواطع والمفسدات فالعبد إذا بث بذر الإيمان وسقاه بماء الطاعات وطهر القلب عن شوك الأخلاق الرديئة وانتظر من فضل الله تعالى تشيته على ذلك إلى الموت وحسن الخاتمة المفضية إلى المغفرة، كان انتظاره رجاء حقيقياً محموداً في نفسه، وإن قطع



رحمة الله "يا هذا يأسك من رحمة الله أعظم من ذنوبك" وفي هذا نقرأ قول الحق ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ﴾ (فصلت: ٢٢) وكذلك ﴿وَلَقَدْ ظَنَّنَا نَحْنُ الْوَحِيدُ﴾ (الفتح: ١٢). ولهذا فإن الرجاء - وليس الخوف - يكرس الحميمية السمحة، ويؤكد اسبحانة الحق سبحانه للمؤمنين الراجين له بقولهم ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَنَّا إِصْرًا﴾ (البقرة: ٢٨٦)

وجاء في الأثر - كما ذكر الغزالي - أن رجلين كانا من العابدین متساويين في العبادة، فلما إذا أدخلوا الجنة رفع أحدهما هي الدرجات العلى على صاحبه فيقول: يا رب ما كان هذا في الدنيا بأكثر مني فرفعته عليّ في عليين؟ فيقول سبحانه: إنه كان يسألني في الدنيا الدرجات العلى وأنت كنت تسألني النجاة من النار فأعطيت كل عبد سؤله وهذا يدل على أن العبادة على الرجاء أفضل؛ لأن المحبة أغلب على الراجي منها على الخائف<sup>(٣٢)</sup>

أما عن أنواع الرجاء فثمة عدة آراء في هذا الصدد، وذلك طبقاً للتجربة الروحية الخاصة بكل سالك. فهذا هو ابن خبيق<sup>(٣٣)</sup>، يقول: الرجاء ثلاثة: رجل عمل

حسنة، فهو يرجو قبولها، ورجل عمل سيئة ثم تاب، فهو يرجو المغفرة، والثالث الرجل الكاذب، يتمادى في الذنوب، ويقول أرجو المغفرة<sup>(٣٤)</sup>

وقد تحدث "القاشاني" عن رجاء المجازاة ورجاء أرباب الرياضات ثم رجاء أرباب القلوب<sup>(٣٥)</sup>.

أما صاحب اللمع فيرى أن الرجاء ثلاثة أقسام: رجاء في الله ورجاء في سعة رحمة الله ورجاء في ثواب الله<sup>(٣٦)</sup>. أما الرجاء في ثواب الله وفي سعة رحمته فإنه يهملهم بالعبد المريد الذي سمع من الله ذكر المنى فرجاءه، وعلم أن الكرم والفضل والحدود من صفات الله، فارتاح قلبه إلى المرجو من كرمه وفضله أما رجاء المعارف الواصل فهو الرجاء في الله كما يقول الشيخ السعدي، إن من خلاف الطريقة أن يتمنى الأولياء من الله شيئاً سوى الله<sup>(٣٧)</sup>

أما صدر الدين الشيرازي، فإن الرجاء عنده ينقسم إلى رجاء الثواب ورجاء الله، الأول نصيب أهل الحجاب والثاني نصيب أهل اليقين<sup>(٣٨)</sup>

ولقد وُجهت إلى: "الرجاء" استقادات حادة، يزعم أنه أضعف منازل السائرين

من حيث إنه معارضة من جهة، واعتراض من جهة أخرى.

أما أنه أضعف منازل السائرين فذلك يتضح بحال من مقارنة الرجاء بسعص المقامات الأخرى كالزهد والحسب والإخلاص والصدق والشكر. هذه كلها منازل لا ينبغي السالك من ورائها نقماً أو مصلحة، بمعنى أنه لم يستع من خلالها إلى دفع خوف أو جلب (رجاء) مصلحة لأن التصوف الحق، كما فهمه الصوفية، هو أن يكون الصوفي مع الله "بلا علاقة" كما قال الحنيد وهذا هو عين ما قاله الحسن النوري، حيث ذكر أن التصوف "ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها ينبغي للصوفي أن يترك نفسه مسترسلة مع الحق سبحانه على ما يريد على حد تعبير أبي محمد رويم، ومن ثم ينبغي للصوفي، من حيث هو، أن يتقاد للحق انقياداً كاملاً، بحيث لا يصح بل لا ينبغي أن يجزع من شيء أصابه لأن الجزع هنا نقص في المعرفة

أما أن الرجاء معارضة واعتراض فذلك راجع إلى أن الصوفي يطمع في أن يحسن الله إليه ويزيده من نعمه، ومن ثم

يمكن أن يفهم الرجاء هنا بأنه معارضة لله في حكمته، لأن حكمته تعالى اقتضت أن يتأخر الفضل والإحسان، بل وقد يعيبان عن العبد الذي لا يحق له المعارضة. كذلك قيل إن الرجاء يعد لوناً من ألوان الاعتراض من جهة أن قلب الراجي بمنن الله وعطاياه، فلمّا لم تتحقق، من وجهة نظر الصوفي، رجا الله أن يعطيها له، وهذا يعد أيضاً - في زعم البعض - تدخلاً في قضاء الله وقدره، وهو **ممنوع** من أن يتدخل في حوهره رضاء كامل **والتصوف** **كامل** وانقياد كامل لقضاء الله وقدره

إن مثل هذه الاعتراضات السابقة على "الرجاء" ليس لها ما يبررها البتة، لأن نرى أن الرجاء، بحق، من أهم وأجل وأعظم منازل السائرين، ويكفي أن تشير به إلى أمور ثلاثة:

الأمر الأول: إن القرآن الكريم والسنة النبوية قد حثت ورفعنا بل وحضنا على الرجاء. إن من أسماء الله: الثواب، العفار، الستار، العفو، الرحيم، الكريم إلخ، فمن هذه الجهة نجد أن أسماء الله



وصفاته لا يمكن أن تكون معر دلالة  
لأنه أن يكون لها مقابل أطولوجي  
(وجودي) وقد نص الذكر الحكيم على  
عدم اليأس ﴿ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾  
(المرم: ٥٢)، وقال سبحانه ﴿ أَذْعُونِ اسْتَجِبْ  
نَكْرَ ﴾ (غافر: ٦٠)، وكذلك ﴿ إِنَّ الْبَيْنَ  
يَقُولُ كَتَبَ اللَّهُ وَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا  
رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُوتَ تَجَرَّةً لَّنْ تَنُورَ ﴾  
(فاطر: ٢٩). إن مثل هذه الآيات التي تحض  
على الرجاء والتوبة والاستغفار. وما  
اكثرها، تؤكد فضيلة الرجاء وقد ورد  
في حديث قدسي يقول الله عز وجل أنا  
عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء <sup>تعالى</sup>  
كذلك على لسان الحق، كما أخبرنا  
الرسول - عليه السلام - فيم يروى عن  
ربه عز وجل يا ابن آدم إنك ما دعوتني  
ورحمتني غفرت لك على ما كان منك ولا  
أبالي <sup>(٢٩)</sup>.

أما عن السنة المطهرة وحضها على  
الرجاء فقد ذكر أن رسول الله ﷺ دخل  
على رجل وهو في النزع، فقال: كيف  
تحدثك؟ فقال: أحدثني أخاف ذنوبي وأرجو  
رحمة ربي. فقال ﷺ: "ما اجتمع في قلب  
عبد في هذا الموطن إلا أعطاه الله ما رجا  
وأمنه مما يخاف" <sup>(٣٠)</sup>. ولا يفين عنا هنا

ذكر دعاء الرسول ﷺ. اللهم إني أعوذ  
برضاك من سخطك وبمعافتك من  
عقوبتك، وبك منك، لا أحصي ثناءً عليك  
أنت كما أثيت على نفسك.. وقوله  
للصديق الأكبر، وقد سأل أن يعلمه دعاء  
يدعوه به في صلاته، قل: اللهم إني ظلمت  
نفسى ظلماً كثيراً، ولا يغفر الذنوب إلا  
أنت فاغفر لي.. إلخ <sup>(٣١)</sup>

#### الأمر الثاني: أن الرجاء يجعل الصلة

دائمة بين العبد من جهة، وبين الرب من  
جهة أخرى. العبد من جهة حاجته الدائمة  
لله الستار الغفار الرحيم. لأن الطبيعة  
الإنسانية، كما ذكرنا، يعلمها الخطأ  
والقصور، والسهو والجهل والنسيان فضلاً  
عن الهوى والميل، ومن ثم فإن هذه الطبيعة  
في حاجة دائمة، كلما أزفت بها آزفة،  
إلى المدد الإلهي، لأن الحريصة الكاملة  
للسالك تكمن في عبوديته الكاملة  
والصادقة لله إن الرجاء يتضمن المحبة  
بطبيعة الحال، لأن المرء لا يرجو أحداً إلا  
إذا كان محباً له، وبمقدار ما تكون  
المحبة حاضرة ومالكة قلب المؤمن.  
بمقدار ما يكون راجياً، لأن الرجاء ضد  
اليأس، واليأس ضد الرجاء. وكما دلت

مذمة القنوط على فضيلة الرجاء، فكذلك تدل مذمة الأمن على فضيلة الخوف المصاد له<sup>(١٢)</sup>. فلولوا الرجاء لما تحرك أحد وسلك طريقه إلى الله. إن الرجاء باعثٌ نحو طلب المغفرة من جهة، والتطلع إلى نيل درجات أعلى، وبوجه أخص مقام الشكر الذي هو خلاصة العبودية من جهة أخرى.

الأمر الثالث: يتمثل في أن الرجاء يؤكد، بلا شك، حُسنَ ظن العبد بالله. وهذا ما نصت عليه بعض الأحاديث القدسية فقد روى الأعمشى عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنهم عن النبي ﷺ قال: يقول الله عز وجل أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني. إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، وإن اقترب إلى شبراً اقتربت إليه ذراعاً، وإن اقترب إلى ذراعاً اقتربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة<sup>(١٣)</sup>.

وقد ورد على لسان مالك بن أنس، يوم موته، "إنكم ستعاينون من عفو الله تعالى ما لم يكن لكم في حساب"<sup>(١٤)</sup> وقد ورد كذلك أن أبا سهل الصعلوكي.

رأى أبا سهل الزجاج في المنام حيث قال له: "وجدنا الأمر أسهل مما توهمنا". وقد ورد أيضاً أن أبا بكر بن أشكيب رأى أبا سهل الصعلوكي في المنام على هيئة حسة لا توصف، فقال له: "يم نلت هذا؟ فقال بحسن ظني بربي، ورؤي مالك بن دينار. في المنام فقل له: ما فعل الله بك؟ فقال: قدمت على ربي عز وجل بذنوب كثيرة محاها عني حُسنُ ظني به"<sup>(١٥)</sup>.

بقي أن نقول هنا: إن رجاء الصوفية ليس رجاء العاصين، بل هو رجاء من نوع خاص. إن مقام الرجاء هنا مقام إلهي على وجه تعبير ابن عربي.. إن المقام هنا هو مقام من شهد على نفسه بنفسه، من جهة تقصيره في حق ما تطلبه الحضرة الإلهية، وهذا التقصير راجع إلى ضعف العبودية. ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التقابن: ١٦)، هذا وجه

أما الوجه الآخر للرجاء فهو الذي يستحقه الرب على العبد ﴿أَتَّقُوا اللَّهَ﴾ (آل عمران: ١٠٢).

ويضيف ابن عربي: إن من ترك الرجاء فقد ترك نصف الإيمان؛ لأن الإيمان



نصفان: نصف خوف، ونصف رجاء، حكم الإيمان، لأنه شاهد ما آمن به  
وكلاهما متعلقهما عدم، فإذا حصل فصار صاحب علم<sup>١٧</sup>  
العلم حصل الوجود وزال العدم وأزال العلم

أ.د/ فيصل عون



- (١) التهانوي، كشف اصطلاحات القصور، ج١، ص ٥٩٣، در قهرمان لشمس والتوزيع، استانبول، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- (٢) الجرجاني: التعريفات، ص ١٢١، تحقيق محمد بن عبد الكريم القاصبي، دار الكتب المصرية، القاهرة سنة ١٩٩١م، وراجع كذلك الشيخ الدكتور هزاد حرام: معجم المصطلحات الصوفية، ج٤، ص ٨٤، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، سنة ١٣٩٢هـ.
- (٣) ابن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين، المكتب الإسلامي، بيروت، سنة ١٣٩٤هـ.
- (٤) العزالي: إحياء علوم الدين، ج ١٢، ص ٢٣٠٨، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- (٥) راجع العزالي: منهاج المارفين، ص ٨٢، من جملة رسائل العزالي "القصود العوالي"، ج١، مكتبة الحفلى، (د.ت).
- (٦) أبو نعيم الأصفهاني حلية الأولياء، المجلد الرابع، ص ٢٤، المكتبة السلفية، (د.ت).
- (٧) ابن عريش، الصلوات، المكية، السمر الأول، ج٢، ص ١٦٨، تحقيق دكتور عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.
- (٨) المرجع السابق، ص ٤٨.
- (٩) المرجع السابق، السمر الأول، ج٢، ص ١٦٧.
- (١٠) أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص ٣٦، مكتبة محمد علي صبيح.
- (١١) عبد القادر الجيلاني الغنية لطالبي طريق الحق، ج ٧، ص ١٠٩، التايبي الحلبي، مصر سنة ١٢٨٨هـ، وراجع المحاسبي، الرعدة لحقوق الله عز وجل.
- (١٢) ابن عريش: رسالة روح القدس، نقلًا عن موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي للدكتور رفيق العجم، ص ٣٨٧، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٩م.
- (١٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج٢، ص ٢٧٩، تحقيق د عبد الحميد مدكور، دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة ١٩٩٦م.
- (١٤) أبو نصر إسماعيل الطوسي: الجمع، ص ٩٢، تحقيق د عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٣٨٠هـ = ١٩٦٠م.
- (١٥) الكلباڤي لتعرف لذهب أهل التصوف، ص ١١٧، ١١٦، تحقيق محمود أمين، مكتبة لكتليات الأزهرية، ط١، سنة ١٣٨٩هـ = ١٩٦٩م.
- (١٦) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، كتاب الحوف والرجاء، ص ٢٣٤٣، الجزء ١٢، طبعة دار الشعب.
- (١٧) أبو بكر عبد الله بن شهاب الرازي: كتاب مسارات السائرين ومقامات الهائرين، ص ٣٨٢، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار معاد الصباح، القاهرة، ط١، سنة ١٩٩٢م.
- (١٨) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج٢، ص ٣٦٦، وراجع الرسالة القشيرية ص ٦٣ وكذلك عبد القادر بن عبد الله السهروردي، عوارف المعارف، ص ٤٩٩، دار لكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
- (١٩) راجع الرسالة القشيرية، ص ٦٢، ٦٣، وكشف اصطلاحات القصور لتهانوي، ص ٥٩٣، وراجع كذلك عبد الله بن أحمد التايبي: نشر المحاسن العالم في فصل مشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالوية، ص ٣٢٢، عن هامش لحرء الأول من جامع كرامات الأولياء للذهبي، دار صادر بيروت، (د.ت).
- (٢٠) راجع العزالي: منهاج المارفين (ضمن كتاب لقصود المولى من رسائل الإمام العزالي)، ص ٨٢، الطبعة العنية، متعددة، مصر، (د.ت).



- (٢١) راجع ابن القيم الجوزية مدارج السالكين، ج٢، ص٢٥٥.
- (٢٢) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، ص٢٧٥، مراجعة وتقديم د عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، (د.ت).
- (٢٣) راجع الغزالي كتاب الخوف والرجاء، الجزء ١٢، ص٢٣١ طبعة دار الشعب القاهرة، وراجع للغزالي التحكُّف والتبهيي هي عمر الحلق أجمعين، ص١٢، على هامش كتاب سيرة المحترفين لعبد أنوهاب الشعراني، المطبعة الميمنية، أحمد البابي الحلبي، مصر، سنة ١٣٩٠هـ.
- (٢٤) المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، ص٢٧٨.
- (٢٥) الرسالة القشيرية، ص٦٤، وراجع عبد الله بن أسد الباقعي نشر المحاسن الغالية، ص٣٢٢، ٣٢٤، على هامش جامع كرامات الأولياء للبيهقي، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- (٢٦) ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، ج٢، ص٢٥٧.
- (٢٧) الغزالي إحياء علوم الدين، كتاب الخوف والرجاء، الجزء ١٢، ص٢٣٠.
- (٢٨) الرسالة القشيرية ص٦٠٥٩، وكذلك ص٦٢.
- (٢٩) راجع الغزالي، كتاب الخوف والرجاء، الجزء ١٢، ص٢٣٤.
- (٣٠) المرجع السابق، ص٢٣١، وراجع للغزالي كذلك الأربعين في أصول الدين، ص١٥٢، لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الحديثة، ط٢، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ.
- (٣١) جمال الدين محمد بن عبد الله السيوري تحلى الألوار الجبلانية في شرح المصول، لصيريه ص١١٢، تحقيق على حاجي آبادي، عباس جلال بيد، مشهد الأستدبة، الرضوية المتخصصة مجمع لبحوث الإسلاميه، طهران ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.
- (٣٢) للغزالي، كتاب الخوف والرجاء، ص٢٣٧، ج٢.
- (٣٣) راجع ترجمته هي كشف المحجوب للهويدي، وفي الرسالة القشيرية، ص١٧.
- (٣٤) الرسالة القشيرية، ص٦٢، ٦٣.
- (٣٥) راجع بالتفصيل القاشاني لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ص٤٨٢، تحقيق سعيد عبد الفناح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.
- (٣٦) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص٩٢، ٩١، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٦٠م، وراجع د. السيد محمد عجيل المهدلي: الأخلاق عند الصوفية، ص١٨١، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.
- (٣٧) راجع قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص٥٠١، وما بعدها ترجمة صادق نشاط، النهضة المصرية القاهرة، سنة ١٩٧٣م.
- (٣٨) صدر الدين الشيرازي تفسير القرآن ص٢٠٤، ٢٠٥، تصحيح محمد صواحي، نقل عن سمح دعهم موسوعة مصطلحات صدر الدين، ص٤٤٤، مكتبة لبنان ناشرون، ط١ سنة ٢٠١٤م.
- (٣٩) راجع ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ج٢، ص٢١٤.
- (٤٠) الغزالي إحياء علوم الدين، كتاب الخوف والرجاء ص٢٣١٣، والحديث رواه الترمذي ولبستاني وابن ماجه والنووي على تباين موافقهم منه.
- (٤١) المرجع السابق، ص٢٧٢، وراجع في هذا أيضاً كتاب الخوف والرجاء للغزالي، انقسم البعض بالرجاء، حيث أورد



- آيات وأحاديث كثيرة، تؤكد مقام الرجاء وترفع من شأنه ومن شأن الراجين.
- (٤٢) راجع الفزالي الخوف والرجاء، ج٢، ص ٢٢٤٣.
- (٤٣) الحديث برواية مسلم، وراجع ابن قيم الجوزية. مدارج السالكين، ج٢، ص ٢٦٤.
- (٤٤) الرسالة القشيرية، ص ٦٣.
- (٤٥) المرجع السابق، ص ٦٤-٦٣.
- (٤٦) ابن عربي، مفتوحات الحكمة، ج٢، ص ٢٨٢، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، در إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، سنة ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.



## الزهد

وَزُهْدُ الصُّوفِيَّةِ؛ حيث يقول: المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الراهب، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العارف، وقد يتركب بعض هذه مع بعض، والزهد عند غير العارف هواملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما ~~بالمعنى~~ ليس شغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق<sup>(١)</sup>.

وفي اصطلاح أهل الحديث: اتباع العلم، والقيام بأحكام الشرع، وأخذ الشيء من وجهه، ووضع في حقه<sup>(٢)</sup> وهو فرض الزهد، وهو الزهد الظاهر.

وعبر عنه الإمام ابن تيمية بـ ٧٢٨هـ بأنه ترك الرغبة فيما لا يرفع من الآخرة وقسمه تقسيمه إلى باطن وظاهر، ووسع دائرته المشروعة، فجعل متعلقه المحرمات والمكروهات

الزهد في اللغة: زَهْدٌ وَزَهْدٌ وَزُهْدٌ وَزُهْدٌ وَزُهْدًا: أعرض عن الشيء، وترك الميل إليه، والراهب هو الشيء: الراعب عنه، الراضى منه بالزهد

وفي التنزيل العزيز: ﴿ وَنَزَّوَةٌ نَّسِيءٍ نَّحْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الرَّاهِبِينَ ﴾ (يوسف: ٢٠) فقد وصفهم الآية بأئعى يوسف ~~عليه السلام~~ بالزهد فيه، طمعا فيما هو أحب عندهم من يوسف ~~عليه السلام~~ ورغبة في العوض

وقد جرت العادة بتخصيص اسم الزهد بمن يرهد في الدنيا<sup>(٣)</sup>

وفي الاصطلاح: أنواع ودرجات، طاهر وباطن، مرض وبطل، قرية وضرورة وحشية، والراشدون عوام وخواص، وقد عثر عنه الفلاسمة كما عثر عنه أهل الحديث والعقهاء والصوفية، فابن سينا ت ٤٢٨هـ في الإشارات والتنبيهات يفرق بين الزاهد والعبد والعارف، ويصف زهد العامة

والمباحات التي لا يستعان بها على طاعة الله تعالى.

فقد قال: الزهد المشروع: ترك كل شيء لا ينفع في الدار الآخرة، وثقة القلب بما عند الله، ..... وهذا صفة القلب، وأما في الظاهر فترك الفضول التي لا يمنعان بها على طاعة الله تعالى من مطعم، وملبس، ومال، وغير ذلك<sup>(١)</sup>، وقد ربطه بالأمر والنهي، وربط الرغبة بالشرع وقد قصد بذلك تمييز الزهد الشرعي المحمود عن غيره، والرغبة الشرعية عن غيرها<sup>(٢)</sup>.

الزهد في اصطلاح الصوفية: اصطلاح السادة الصوفية على وضع لفظة الزهد في بُغض الدنيا والإعراض عنها<sup>(٣)</sup>.

وقد عَيَّرُوا عن هذا المعنى بعبارات كثيرة، ومصطلحات متنوعة، وذكروا إشارات شتى تعبر عن مقام زهدهم؛ وذلك نظراً لتفاوت مقاماتهم، وتنوع أحوالهم وأذواقهم ومواجيدهم، واختلاف حاجاتهم مع كمال معارفهم، فنطق كل عن وقته، وأشار إلى زهد حاسب حاله وشاهد، أو

حاسب حاجته، والأحوال تترقى، والأذواق تتنوع، والحاجات تختلف، فلا بد من اختلاف العبارات وتعدد الإشارات.

وقد جرت عادتهم بذلك، مما يعد دليلاً على سلامة أذواقهم المتفاوتة وأحوالهم المترقية

قال أبو محمد زويم بن أحمد ت ٣٠٣ هـ: لا يزال الصوفية بخير ما تافروا، فإن اصطلاحوا هلكوا<sup>(٤)</sup>.

فمن الزهد الأوائل ومشايع الصوفية مَنْ نظر إلى بعض أقسام الزهد فأشار إلى ما كان منه غالباً على نفسه وحسب حاله، ومنهم من نظر إلى من يخاطبه، فعاطبه بما يناسبه، ومنهم من زهد لفراغ القلب عن الشغل، وجعل همه في طاعة الله وذكره، ومن زهد لخفة لظهر وسرعة المرور على الصراط إذا خيس أصحاب الأثقال للسؤال، ومن زهد خوفاً من النار ورغبة في الجنة وشوقاً إليها

وقد جاءت أكثر عباراتهم تشير إلى الزهد الباطني، الذي هو مقام من مقامات سلوكهم ولو بوجه من



الوحوه، وأكثرها منقاراً المعنى

ومن عبارات الأئمة والمشايخ في

معنى الزهد

قال أويس القرني ت ٣٧هـ . الزهد .

ترك الطلب للمضمون - أي الرزق

وقال الحسن البصري ت ١١٠هـ :

الزاهد السدي إذا رأى أحسداً قال : هذا

أفضل مني .

هذا إشارة إلى اقتران الزهد

بالتواضع ، ولي نفى الحاح والعجب .

وسئل الإمام الزهري ت ١٢٤هـ عن

الزهد ، فقال : ما لا يطلب الحرام

صبره ، ولا يمنع الحلال شكرة

بمعنى الصبر عن الحرام ، والشكر

على الحلال .

وقال مالك بن دينار ت ١٣١هـ إن

الزهد بعد المقدرة ، قيل له : أنت زاهد ؟

قال : كيف أكون أنا زاهداً ، ولي

حبة وكعباء ، إنما الزاهد عمر بن

عبد العزيز ، أتته الدنيا فتركها .

وقال وهيب بن الورد المكي

ت ١٥٣هـ : الزهد في الدنيا : أن لا

تأمنى على ما فاتك منها ، ولا تفرح بما

أتاك منها

وقال سفيان الثوري ت ١٦١هـ .

قصر الأمل ، ليس بأكل الفليظ ، ولا

ليس العيا - وهو جمع لجميع

الشهوات -

وقال عبيد الله بن المبارك

ت ١٨١هـ : الثقة بالله تعالى مع حب

الفقر

وقال الفضيل بن عياض ت ١٨٧هـ :

الرضا عن الله تعالى

وقال أبو سليمان السدأرائي

ت ٢١٥هـ : الزهد عندنا : ترك كل

شيء يشغلك عن الله تعالى .

وقال بشر الحافي ت ٢٢٧هـ :

الزهد في الدنيا : هو الزهد في الناس

وهذا إشارة إلى الزهد في الجاه

خاصة

وقال الإمام أحمد بن حنبل

ت ٢٤١هـ : قصر الأمل ، والياس مما

في أيدي الناس .

وسئل سري السقطي ت ٢٥١هـ

عن الزاهد ، فقال : أن يخلو قلبه مما

خلت منه يداه

وسئل حمدون القصار ت ٢٧١هـ

عن الزهد ، فقال : الزهد عدى أن لا

تكون بما في يدك أسكن قلباً منك

بصمتك سيديك

وقال عمرو بن عثمان المكي  
ت ٢٩١هـ: رأس الرهد وأصله في  
القلوب: احتقار الدنيا واستصغارها،  
والنظر إليها بعين القلة

وقال أبو العباس أحمد بن مسروق  
ت ٢٩٧هـ: الزاهد الذي لا يملكه مع  
الله سبب.

وقال الجنيد ت ٢٩٧هـ: الزهد: خلو  
الأيدي من الأملاك والقلوب من التبع  
(الطلب)

وقال رويم بن أحمد ت ٢٠٢هـ:  
ترك خطوط النفس من جميع ما في  
الدنيا

وقال عبد الله بن الجلاء ت ٢٠٦هـ؟  
من امتوى عنده المدح والذم فهو زاهد  
وسئل محمد بن الفضل الباغى  
ت ٢١٩هـ عن الرهد، فقال: النظر إلى  
الدنيا بعين النقص، والإعراض عنها  
عزراً وتطرفاً، فمن استحسن من  
الدنيا شيئاً فقد نبه على قدرها

وقال أبو بكر الشبلي ت ٢٢٤هـ:  
تحويل القلب من الأشياء إلى رب  
الأشياء

وقال أبو محمد جعفر بن محمد  
الخلدي ت ٢٤٨هـ: مَنْ أراد أن يرهد

فليرهد أولاً في الرياسة، ثم ليرهد  
في قدر نصيب نفسه ومراتبها

وقال الإمام الهروي ت ٤٨١هـ:  
إسقاط الرغبة عن الشيء بالكلية<sup>(٨)</sup>

والجامع من الأهويل المذكورة،  
الكمال في نفسه، وإن لم يكن فيه  
تفصيل - حسب رأي الإمام الغزالي  
ت ٥٠٥هـ في الإحياء - ما قاله أبو  
سليمان الداراني: ترك كل شيء  
يشغلك عن الله تعالى<sup>(٩)</sup>.

#### مشروعية الزهد:

كان الرهد هو السمة العامة  
للمسلمين في القرون الأولى، وقد  
تحقق في أسمى صورته في عصر النبي  
ﷺ وصحبه الكرام وتابعيه، فقد  
كان رسولنا ﷺ المثل الأعلى والقُدوة  
الحسنة للزهد، وتبعه بإحسان  
أصحابه الكرام رضي الله عنهم،  
وقد ظل الرهد السمة الغالبة في عصر  
التابعين وتابعيه حتى امتزج بالجوع  
والفقر والعبادة والتصوف، فصار  
للزهاد عدة أسماء، يسمون بالشام  
الحوذية، وبالبصرة المقرية،  
بخراسان المغاربة، ويسمون أيضاً  
الصوفية والمفراء، ثم اندمج في



زُخْرَفَهَا وَأَزْيَنَتْ وَظَرَبَ أَهْلَهَا أَهْمٌ قَدِ زُورَتْ عَلَيْهَا  
أَنْتَهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ  
تَفَرَّ بِالْأَنْسِ كَذَلِكَ تَقْضِلُ الْآلِهَتِ يَقُومِرُ  
يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ (يونس: ٢٤).

فى الآية: مثل ضربه الله تعالى لمن  
يعتر بالدنيا ويتمسك بها، ويعرض عن  
الآخرة، شبه فيه حال الدنيا من  
الزوال والفناء مع زخرفها وزينتها  
بحال النبات حين عظم الانتفاع به  
جاء أمر الله وأصابته آفة؛ فصارت  
الزروع هالككة كأنها ما حصلت.  
خففت الحسرة والألم لأهلها

وكذلك عاقبة المعتر بالدنيا  
التمسك بها، عندما تعظم رغبته فيها يأتيه  
الموت، وتصوته لذات الدنيا وطيباتها،  
فيعظم حزنه وتشتد حسرته عليها، وهو  
معنى قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا  
أَخَذْنَهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ (الأنعام: ٤٤)؛  
أي خاسرون للدنيا بعد أن أنفقوا فيها  
أعمارهم، وخاسرون للآخرة

ولما حذر الباري - تعالى -  
الفاصلين من الميل إلى الدنيا والاعتراض  
بها ونفرتهم من الانغماس فيها عقب  
ذلك فى الآية التى بعدها بالترغيب فى  
الدار الآخرة، فقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا

التصوف، وسمى الزهاد بالصوفية  
نسبة إلى الصوف؛ لأنه غالب  
لباسهم

والزهد الإسلامى يستند إلى الأمر  
والمهى الشرعيين، ويطلق من هدى  
الشرع؛ فقد هدى القرآن الكريم فى  
آيات كثيرة، ودعا النبى ﷺ فى  
أحاديث متعددة إلى الزهد فى الدنيا  
والترغيب فى الآخرة؛ وذلك بالكشف  
عن حقيقة الدنيا، وبيان أنها دار  
ابتلاء واحسار، وأنها ظل زائل لا قيمة  
له، وأن متعتها سريرة الزوال، وما  
عليها إنما هورينة وتماحر، والتحذير  
من الانغماس فيها، والوعيد عيسى  
إيثارها، مع المقارنة بينها وبين الدار  
الآخرة، والتببيه إلى أن الآخرة هى دار  
القرار، وأنها خير وأبقى

### أولاً القرآن الكريم:

اشتمل القرآن الكريم على آيات  
كثيرة ترهد الناس فى الدنيا،  
وتصرفهم عنها، وترغبهم فى الآخرة،  
ومن ذلك.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ  
أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ بِمَا  
يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ

إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَتَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ

مُسْتَقِيمٍ ﴿يُوسُف: ٢٥﴾ لبيان أن الله تعالى لا يدعو إلى جمع الدنيا، بل يدعو إلى الطاعة المؤدية إلى دار السلام

وقوله تعالى ﴿وَأَضْرَبْتُ لَهُمْ مَثَلًا لَخَوَافِ الدُّنْيَا كَمَا أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴿٤٥﴾ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (الكهف ٤٥ - ٤٦)، هي الآية الأولى مثل ضربه الله تعالى للمفترين بالدنيا المفترين بأموالهم وجاههم، ينبههم على حقارة الدنيا وروالها، فمع ظهورها في غممة الحسن والنضارة تأخذ في الانحطاط إلى أن تنتهي إلى الفناء، وما كان كذلك لا يبتهج به العاقل ولا يفتر.

وفي الآية الثانية: المال والبنون زينة الحياة الدنيا، وما كان كذلك فهو غرور يمر ولا يبقى كالهشيم حين تذروه الرياح. يقول الإمام الفخر الرازي ت٦٠٦ هـ هي تفسيره الكبير في تفسير الآية المذكورة:

لما بين تعالى أن الدنيا سريعة

الانقراض والانقضاء، مشرفة على الروال والبوار والفناء؛ بين تعالى أن المال والبنين زينة الحياة الدنيا والمقصود إدخال هذا الحزء تحت الكل... وما كان كذلك فإنه يقبح بالعاقل أن يفتخر به أو يفرح بسببه أو يقيم له في نظره وزناً.

وقوله تعالى ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (الكهف ٤٦)، أي - يبقى ما كان من راد الآخرة وهو الطاعات، فإن حيرات الدنيا مكشوبة، وخبرات الآخرة باقية، والباقي خير من المنقضى.

﴿خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (الكهف: ٤٦) أي - أفضل ثواباً وأفضل أملاً من ذى المال والبنين دون عمل صالح وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْنَعُهَا مَذْمُومًا مَذْهُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ الْأَجْرَ وَاسْتَقَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ قَوْلِيكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ (الإسراء: ١٨ - ١٩) «العاجلة»: الدار العاجلة، وهي الدنيا.

«عجلنا له فيها ما نشاء»، لم نعطه منها إلا ما نشاء.



تعالى بأعمال باطلة مردودة؛ لأنها  
ليست من أعمال الآخرة

«فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا»  
- أي - كان عملهم مقبولاً، أو  
مضاعفاً

وقوله تعالى: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ  
نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا  
نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ»  
(الشورى: ٢٠)، في الآية مقارنة بين من  
أراد الآخرة وعمل لها عملها ومن أراد  
الدنيا وعمل لها عملها من وجوه:

١- مريد ثواب الآخرة مقدم في  
الذكر على من يريد منافع الدنيا،  
تنبيهاً على فضله، ومريد حَرْث الآخرة  
نعطه حَرْثه ونزد له في حَرْثه، أما  
مريد حَرْث الدنيا فنعطه بعض حَرْثه،  
فقوله تعالى: «نُؤْتِهِ مِنْهَا» ومن  
للتبعية أي بعض حَرْث الدنيا، ولا  
نؤتيه كل ما يريد

والآية نصت على أن مريد حَرْث  
الدنيا لا نصيب له في الآخرة، أما  
مريد حَرْث الآخرة فالآية سككت عن  
نصيبه في الدنيا نفياً أو إثباتاً، تنبيهاً  
على أن الأمل والمقصود لذاته هو  
الآخرة، أما الدنيا وهي دار ابتلاء فلا

«لَنْ نُرِيدَ»: الفوز بالدنيا ليس  
لكل أحد رغب فيها وتمسك بها، بل  
لا يحصل إلا لمن يريد، فكثير من  
الناس يعرضون عن الآخرة ويطلبون  
الدنيا ولا يحصل لهم الفوز بها، بل  
يحرمون من الدنيا ومن الآخرة

وفي ذلك زجر عظيم للمفترين  
بالدنيا العاقلين عن الآخرة، وتنبية لهم  
بأنه ربما فاتهم الدنيا وفاتهم  
الآخرة، وكانوا من الأحسرين  
أعمالاً.

«وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَمِعَ لَهَا  
سَعْيَهَا»: أراد الآخرة، وعمل لها عملها  
من الطاعات

ويظهر في الآية تقييد العمل بإرادة  
الآخرة؛ أي ثواب الآخرة، إشارة إلى  
أن حصول هذه الإرادة وهذه النية  
شرط في الانتفاع بذلك العمل، فإن  
لم تحصل هذه الإرادة يكون العمل  
مردوداً لا يوصل إلى ثواب الآخرة.

«وَسَمِعَ لَهَا سَعْيَهَا»: قيد آحر  
يظهر في الآية، وهو اشتراط أن  
يكون العمل من أعمال الآخرة من  
الطاعات وأنواع العبادات المشروعة،  
فإن كثيراً من الناس يتقربون إلى الله



قيمة لوجودها مع الأصل، ولا وجه  
لاقتران ذكرها بذكره

ثم إن الآية عبرت عن منافع الدنيا  
وعن منافع الآخرة بالحرث، وهو لا  
يأتي إلا بعد جهد ومشقة، والعاقل  
يصرف جهده إلى ما هو أنفع، وهو  
حرث الآخرة، فإنه يزداد، أما حرث  
الدنيا فإنه ينقص ويفنى، وبطائر  
الآيات المذكورة كثير

ثانيا: هدى النبي ﷺ وأصحابه في  
الترهيد في الدنيا:

دعا النبي ﷺ إلى الزهد في  
الدنيا، والتفكير من شأنها، والترغيب  
في الآخرة في أحاديث كثيرة جاء  
فيها ذم النبي ﷺ عبد السدينار  
والدرهم، وتخوفه على أمته من رهرة  
الدنيا، وبيان قدر الدنيا بأنها لا  
تساوى موضع سوط في الجنة، وأنها  
أهون على الله تعالى من جدى معيب  
ميت، ونظائر ذلك<sup>(١١)</sup>

وقد ضرب النبي ﷺ وأصحابه  
أمثلة رائعة تطبقا لتعاليم الشرع  
بالإعراض عن زهرة الدنيا وابتغاء  
الآخرة في كل الجوانب الحياتية،  
فقد وردت لأخبار التفصيلية في

وصف معيشة النبي ﷺ وأصحابه،  
ومن ذلك: ما ورد أن النبي ﷺ وجد في  
بيته قدحا من اللبن فدعا إليه أهل  
الصفة، وأنه ﷺ خرج من الدنيا ولم  
يشبع من الخبر الشعير، وأن أهله  
كان يأتي عليهم الشهر ولا يوقدون  
نارا، وأن فراشه ﷺ كان من آدم  
وحشوه ليف، وأنه كان يلبس العليظ  
من الثياب، وكذلك أصحابه  
الكرام<sup>(١٢)</sup>

وقد وردت الأخبار الكثيرة في  
ذكر زهد النبي ﷺ في كتب السنة  
وتحريمها

#### فضل الزهد وثوابه:

الزهد فضيلة أمر الله تعالى بها،  
وهدى إليها رسولنا الكريم ﷺ وسلفنا  
الصالح رضي الله عنهم، وهو رأس  
كل خير وطاعة، ومفتاح الرغبة في  
الآخرة؛ قال سفيان الثوري والفضيل  
ابن عياض: جعل الشوكلة في بيت  
وجعل مفتاحه الرغبة في الدنيا،  
وجعل الخير كله في بيت وجعل  
مفتاحه الزهد في الدنيا<sup>(١٣)</sup>.

وقد قيل: من سمى باسم الزهد  
في الدنيا، فقد سمى بألف اسم



محمود، ومن سمي باسم الرغبة في الدنيا فقد سمي باللف اسم مذموم<sup>(١١)</sup>

والزاهد حبيب الله تعالى كما أن الراغب في الدنيا متعرض لبغض الله تعالى، وعلى لسان المشايخ: إذا أردت أن يحبك الله فازهد في الدنيا، فالزهد سبب محبة الله، وبه يصير الزاهد حبيب الله، وقد روى أنه كان يقال: الورع يبلغ بالعبد إلى الزهد في الدنيا، والزهد يبلغ به إلى حب الله تعالى.

وسئل أبو محمد عبد الله بن محمد المرتضى النيسابوري ت ٣٢٨هـ: بماذا ينال العبد حب الله تعالى؟ فقال: ببغض ما أبغض الله، وهي الدنيا والنفس<sup>(١٢)</sup>.

والزاهد يعطيه الله فوق ما يريد، وتحصل له الآخرة، وتخدمه الدنيا

قال أبو عثمان الحيري ت ٢٩٨هـ: إن الله يعطي الزاهد فوق ما يريد، ويعطي الراغب دون ما يريد<sup>(١٣)</sup>.

وقال الإمام عبد القادر الجيلاني ت ٥٦١هـ في فتوح الغيب: وإذا أطلعت الله بزهدك في الدنيا، طلبك دار الآخرة كنت من خواص الله عز وجل

وأهل طاعته ومحبه، وحصلت لك الآخرة وهي الجنة وحوار الله عز وجل وخدمتك الدنيا فيأتيك قسمك الذي قدر لك منها... وإن اشتغلت بالدنيا وأعرضت عن الآخرة غضب السرب عليك ففانك الآخرة وتعاصت الدني عليك وتعسرت، وأتيتك في إيصال قسمك إليك<sup>(١٤)</sup>.

### الزهد والطاعة ومقامات اليقين:

الزهد أساس العبادة والطاعة، فبه يستعان على العبادة والطاعة وإحراق الإيمان كلها؛ ولذلك جرى على لسان المشايخ القول بأن من لم يحكم أساسه في الزهد لم يصب منه شيء مما بعده.

وبهذا أشار الأئمة والمشايخ، فقد نقلوا عن أبي واقد الليثي ت ٦٨هـ أنه قال: «تابعنا الأعمال فلم نجد شيئاً أبلغ في طلب الآخرة من الزهد في الدنيا» وأنه قال: ما وجدنا شيئاً أعون على أخلاق الإيمان من الزهادة.

وقال عبد الله بن المبارك: ما رأيت شيئاً يقوى به على العبادة مثل الجوع والرهادة

وكان بشر بن الحارث يقول: لا

### الزهد والقناعة:

القناعة في اللغة: الرضا بالقسم، يقال: قَرَعَ قَنْعاً وَقَدَعَهُ، رضى بما أعطى.

وفي اصطلاح الصوفية قال الإمام أبو عبد الله بن خفيف ت ٢٧١هـ: ترك التشوف إلى المفقود، والاستغناء بالموجود، وقيل: السكون عند عدم المألوفات<sup>(٢١)</sup>.

وعلى هذا فالصلة بين الزهد والقناعة وثيقة، فهما يتقاربان معنى؛ فالقناعة: الرضا بما دون الكفاية، والزهد: الاقتصار على الزهد، وهما يتقاربان، لكن القناعة تقال اعتباراً برضا النفس، والزهد يقال اعتباراً بالمتناول لحظ النفس، بل إن القناعة طرف من الزهد وأساس له، فإنه لا يصح الزهد إلا لمن أعرض عن الدنيا وقنع منها بالكفاف، وعلى لسان الصوفية: القناعة أول باب الزهد، تشبيهاً على أن العبد يحتاج أولاً إلى قمع نفسه، والتحصن بالقناعة ليسهل له الزهد.

بل يشير بعضهم إلى أن القناعة وجه للزهد، فقد روى عن الفضيل بن

تحسين التقوى إلا بزهد، وسئل معروف الكرخي ت ٢٠٠هـ عن الطائعين بأي شيء قدروا على الطاعة؟ فقال: بإخراج الدنيا من قلوبهم<sup>(٢٢)</sup>.

ونقل أبو طالب المكي ت ٣٨٦هـ عن بعضهم: ليس عمل من أعمال البر يجمع الطاعات كلها إلا الزهد في الدنيا<sup>(٢٣)</sup>.

والزهد عند الصوفية مقام شريف من مقامات اليقين، وهو أساس الأحوال والمقامات، وهو أول قدم القاصدين إلى الله، وصلته وثيقته بمقامات السالكين وأحوالهم وأخلاق الإيمان كلها، فهو يقتضى بعضها، وبعضها يمتضىه، وهو حال لبعضها، وبعضها حال له، وهو شرط لبعضها وبعضها شرط له، وهو ركن في بعضها، وبعضها وجه له، وبالجمله فهو كمال مراتب السلوك، وبه تتحقق سائر المقامات.

قال السهروردي ت ٦٣٢هـ: وكلما بقى على العبد بقية في تحقيق المقامات كلها بعد توبته يستدركه بزهد في الدنيا<sup>(٢٤)</sup>.



يقتضى الزهد، وقال أبو زكريا يحيى بن معاذ الرارى ت ٢٥٨هـ: كيف يكون زاهداً من لا ورع له الورع عما ليس لك ثم ازهد فيما لك.

بل فى إشاراتهم ما يفيد أن الورع وجه للزهد، فقد جاء عن بعضهم أن الزهد: ترك ما لا يعنى من الأشياء كلها، واستعمال ما يعنى<sup>(٢٦)</sup>

وفى بعض إشاراتهم: الزهد أعظم من الورع؛ وذلك من حيث إن الزهد قطع الكل، والورع اتقاء، وفى بعضها: أقصى مقام الورع أدنى مقام ترك الزهد، وفى كلام بعضهم: الورع أكمل من الزهد من وجه، والزهد أكرم مقام الزهد للعامّة وأول مقام الرهد للمريد<sup>(٢٧)</sup>.

### الزهد والتواضع:

التواضع فى اللغة: التذلل والتخاشع وفى اصطلاح الصوفية: قال الجليلي: هو خفض الجناح وكسر (لين) الجانب.

وللسادة الصوفية إشارات إلى التواضع من حيثيات متنوعة: فقد قال ربيع: التواضع تذلل

عياض أنه حينما سئل ما الزهد فى الدنيا؟ قال: هو القناعة، وهو الفنى<sup>(٢٨)</sup>

### الزهد والورع:

لورع فى اللغة: التَّحَرُّجُ والتَّوَقُّى عن المحارم، والرجل الورع: التقى التَّحَرُّجُ

### وفى اصطلاح الصوفية:

عرفه السيد الجرجاني ت ٨١٦هـ بأنه: اجتناب الشبهات خوفاً من الوقوع فى المحرمات، وعبر عنه الإمام الهروي بأنه توق مستقصى على حظ وتخرج على تعظيم<sup>(٢٩)</sup>.

وللسادة الصوفية إشارات إلى الورع تبدأ من ترك الشبهات إلى ترك الفضول إلى التورع عن أن يتشتت القلب من الله طريقة عين.

والصلة بين الورع والزهد وثيقة على ما جاء فى إشارات السادة الصوفية، فالورع أول الزهد، وطرف منه، وهو يقتضى الزهد، ويوصل إليه، فقد قال أبو سليمان الداراني: الورع أول الزهد، كما أن القناعة طرف من الرضا، وقال أبو نصر السراج الطوسي ت ٣٧٨هـ: السورع

القلوب لمالام الغيوب، ونقل عن المصلي بن عياض أنه قال: أن تخضع للحق وتتقاد له، وتقبل الحق من كل من تسمعه<sup>(٧٦)</sup>.

وللزهّد صفة قوية بالتواضع، وللمشايخ الصوفية إشارات تدل على أنه أساس الزهد أو أنه وجه له، أو قرين، أو أنه قسم منه، أو أنه سلوك للزاهد، فقد روى عن بعضهم أنه قال: الزاهد غير تواضع كالشجرة التي لا تثمر وروى عن الحسن السعدي أنه قال: الزاهد هو الذي إذا رأى أحداً قال هذا أفضل مني. وقد علّق عليه الإمام أبو طالب المكي قائلاً: فذهب إلى أنّ الزهد هو التواضع، وأشار الإمام الغزالي بأن هذا تواضع ونفى الحام والمعجب، وهو بعض أقسام الزهد<sup>(٧٧)</sup>.

### الزهد والجود والسخاء:

الجود في اللغة: السخاء والبذل، وكل واحد من الجود والسخاء يستعمل في موضع الآخر. والجود صفة وخلق، والسخاء غريزة، بدليل أنهم صاعوا الفاعل من السخاء والشح على بناء الأفعال الغريزية فقالوا: سخي وشحيح، وفي

الجود والبخل قالوا: جواد وبخل<sup>(٧٨)</sup>

وفي اصطلاح الصوفية: قال الإمام القشيري: حقيقة الجود: أن لا يصعب عليه البذل.

والسادة الصوفية يستعملون الجود في معنى السخاء، والسخاء في معنى الجود، إلا أن السخاء عندهم في مرتبة أولى فوقها الجود، وفوق الجود الإيثار<sup>(٧٩)</sup>

وسين الزهد والجود والسخاء صفة قوية؛ فعلامة الزهد السخاء بالموجود، والزهد وجه للجود والسخاء، وذلك من حيث إن اتفاق المال هو الإعراس عن السعادة المحسوسة إلى النفس المسمى بالزهد.

ثم إن الزاهد لا يصح زهده إلا إذا أخرج ما كان موجوداً عنده مع خلوّ قلبه منه، فلا يصح الزهد فيه مع تبقّيته للنفس، فإن تبقّيته دليل الرغبة فيه، والرغبة تنافي الزهد، ومن أمسك الشيء - وإن أظهر الزهد فيه - فلا مقام له في الزهد.

والجود أول الزهد ووصف الزاهد؛ أشار إلى ذلك المشايخ.

قال الإمام أبو طالب المكي لا



السكّون عند العدم، والبذل والإيثار عند الوجود، وسُئل أبو محمد رويم عن حقيقة الفقر، فقال: أخذ الشيء من جهته، واختيار القليل على الكثير عند الحاجة، وقال: المقصر عدم كل موجود، وترك كل مفقود.

وسُئل يوسف بن الحسين الرازي ت ٣٠٤هـ عن الفقير الصادق فقال: من أثر وقته، فإن كان فيه تطلع إلى وقت ثان لم يمتحق اسم الفقر<sup>(٣٢)</sup>.

وعلى ما ذكرنا من إشارات يظهر ارتباط الزهد بالفقر واقتارانه به، بل أشار مشايخ الصوفية إلى معانقة الزهد للفقر واستقاده إليه؛ فقد قال السراج الطوسي: الزهد يقتضي معانقة الفقر واحتقاره، وأشار أبو طالب المكي إلى أن الفقير الذي لا شيء يوجد له يتحقق له مقام من الزهد في المعدوم إذا قام بشرطه؛ وهو أن لا يحب وجود الشيء ولا يأسى على فقده، أو يكسبون مغتبطاً بعدمه مسروراً بتقرره، وأن من كان بهذا الوصف حسب له جميع ذلك زهداً وكان له بأحد هذه المصانئ ثواب الراهدين وإن لم يكن للدنيا واجداً.

يكون البخيل زاهداً؛ لأن أول الزهد الجود، وقال: فالسخاء وصف الزاهد، ولا يكون الزاهد إلا سخياً، والبخل وصف الراضب، ولا يكون الحريص إلا بخيلاً، ولا يكون البخيل زاهداً؛ لأن الزهد يدعو إلى إخراج الشيء، والبخل يدعو إلى إمساكه، فنفس السخاء زهد، فلذلك ذم البخل لأنه رغبة في الدنيا<sup>(٣٣)</sup>.

### الزهد والفقر:

الفقر في اللغة: الحاجة والعوز.

وفي اصطلاح الصوفية: حقيقة أن لا يستغنى إلا بالله، ورسمه: عدم الأسباب كلها وقد عبّر عنه بعضهم بأنه: اسم للبراءة من الملكة، وعند بعضهم: أن لا تكون لنفسك، ولا يكون لها منك شيء، بحيث تكون كك الله<sup>(٣٤)</sup>.

والسادة الصوفية إشارات متنوعة إلى حقيقة الفقر، ونعت الفقير الصادق، من ذلك:

سُئل أبو الحسن النوري ت ٢٩٥هـ عن الفقير الصادق؟ فقال: الذي لا يتهم الله تعالى في الأسباب، ويمكن إليه في كل حال، وقال: نعت الفقير

تَشْكُرُ شَكْرًا عَلَى وَزْنِ سَمْنَتِ تَسْمَنُ  
سَمْنًا: إِذَا ظَهَرَ عَلَيْهَا أَثَرُ الْعَلْفِ

والصبر في اصطلاح الصوفية:  
عرفه الإمام ابن قيم الجوزية ت ٧٥١هـ  
بأنه: حبس النفس عن الجوع  
والتسخط، وحبس اللسان عن  
الشكوى، وحبس الجوارح عن  
التشويش، وعبر عنه الإمام الغزالي:  
بأنه ثبات باعث الدين في مقاومة  
باعث الهوى، وأشار إلى أن حقيقة  
وكماله: الصبر عن كل حركة  
مذهوبة، وحركة الباطن أولى بالصبر  
تقول الإمام عبد القادر الجيلاني  
رحمته الله: التباعد عن المحالفت،  
والسكون عند تجرع غصص البلية،  
وإطهار الفنى مع حلول الفقر بساحة  
المعيشة<sup>(٣٥)</sup>.

والشكر عندهم: الاعتراف بنعمة  
المنعم على وجه الخضوع، وعبر عنه  
الإمام الغزالي بأنه:

معرفة النعمة من المنعم، والفرح  
الحاصل بإنعامه، والقيام بما هو  
مقصود المنعم ومحبوه<sup>(٣٦)</sup>

والصبر والشكر عند الصوفية

وهذا رهد العقراء الصديقين، وهو  
المحقق بالفقر

وقال: والفقر باب الآخرة وأصل  
الزهد والتواضع المحمود<sup>(٣٧)</sup>.

وهو فقر وزيادة، أشار السهروردي  
إلى أن الرهد يحتمل مع الفقر، وأنه  
فقر وزيادة، فقال: فإذا تاب توبة  
نصوحا، ثم زهد في الدنيا حتى لا  
يهتم في غدائه لغدائه، ولا في عشائه  
لغدائه، ولا يرى الادخار، ولا يكون  
له تعلق هم بفد، فقد جمع في هذا  
الزهد والفقر، والزهد أفضل من  
الفقر، وهو فقر وزيادة

وأشار بعضهم إلى أنه يتحقق بحسب  
الفقر واختياره، واختيار المقر هو  
الرهد<sup>(٣٨)</sup>

### الزهد والصبر والشكر:

الصبر في اللغة: التجلد، وأصله  
الحبس، ، يقال: صَبَرَ يصبر صَبْرًا:  
تجلد وحبس نفسه عند الجزع، ويقال:  
صَبَرَ عَلَى الأمر: احتمله ولم يجزع،  
وصبر عنه: حبس نفسه عنه، وصبر  
نفسه حبسها وضبطها

والشكر: الكشف والإطهار  
والزيادة، يقال: شَكَرَت الدابة



قرباء كالخوف والرحاء؛ ولذلك غالب ما يقرسون بينهما تحت عنوان واحد، فعلى لسانهم أن الإيمان بصفاء نصف صبر ونصف شكر، والصبر والشكر حالان، ومقامان متداخلان، يقول أبو طالب المكي:

واعلم أن الشكر داخل في الصبر، والصبر جامع للشكر، ويقول: وقد يكون الصبر والشكر حالين وقد يكونان مقامين، فمن كان مقامه الصبر كان حاله الشكر عليه، فهو أفضل؛ لأنّجه صاحب مقام، ومن كان مقامه الشكر كان حاله الصبر عليه، فعليه مزيد لمقامه، فقد صار الصبر مزيداً للشاكر في مقامه<sup>(٣٧)</sup>.

وأما عن ارتباط الزهد بهما؛ ففي إشارات الصوفية ما يدل على ذلك؛ فهما حقيقة الزهد؛ فقد سئل الإمام الزهري ما الزهد؟ فقال: من لم يقلب الحرام صبره، ولم يمتع الحلال شكره

وروى عن أحمد بن أبي الخوارى ت ٢٢٠ هـ أنه قال: قلت لسميان بن عيينة ت ١٩٨ هـ: ما الزهد في الدنيا؟

قال: «من إذا أنعم عليه شكر، وإذا ابتلى صبر» قلت: يا أبا محمد، قد أنعم عليه فشكر، وابتلى فصبر، وجليس النعمة كيف يكون زاهداً؟ فضربني بيده، وقال: «أسكت، من لم تمتعه النعماء من الشكر، ولا البلوى من الصبر، فذلك الزهد»<sup>(٣٨)</sup>.

والصبر وجه للزهد؛ وذلك من حيث إن الصبر التمسى الذى هو صبر عن مشتبهات الطبع ومقتضيات الهوى إن كان عن فضول العيش سمي زهداً وبضاده الحرص<sup>(٣٩)</sup>

ورأس الزهد؛ فقد روى عن بعضهم أنه قال: من رضى الدنيا من الآخرة حظاً فقد أخطأ حظ نفسه، والصبر على الدنيا رأس الزهد فيها

وطريقه؛ قال المكي: فمن صبر عن الطمع في الخلق أخرجته الصبر إلى الورع، ومن صبر عن الورع في الدين أدخله الصبر في الزهد.

وحال الزاهدين؛ قال المكي: ومر الصبر صون المقر وإخفاؤه، والصبر على بلاء الله تعالى في طوارق الفاقات، وهذا حال الزاهدين الراضين



ورزق الزاهد؛ قال المكي: وأعلم  
أن الرهد لا يمتص من الرزق ولكنه  
يزيد في الصبر ويديم الجوع والفقر  
فيكون هذا رزقاً للزاهد من  
الآخرة<sup>(١٦)</sup>

### الزهد والرضا:

الرضا في اللغة: ضد السخط،  
يقال: رضيته وبه وعنه وعليه رضا  
ورضاء ورضوانا: اختاره وقبله.

### وفي اصطلاح الصوفية:

قال المحاسبى ت ٢٤٢هـ: سيكون  
القلب تحت مجارى الأحكام، وقال  
ذو النون المصري: سرور القلب بغير  
القضاء، وقال الجنيد: ترك الاختيار،  
وقال ابن خفيف: سيكون القلب إلى  
أحكامه، وموافقة القلب بما رضى  
الله به واختاره<sup>(١٧)</sup>.

والصلة بين الزهد والرضا وثيقة؛  
ففي إشارات السادة الصوفية ما يدل  
على أن الرضا وجه للزهد، أو أصل له  
أو قرين، أو أنه حال للزاهد

الزهد وجه للرضا؛ روى عن عبد  
الله بن عبد العزيز العمري ت ١٨٤هـ  
والفضيل بن عياض أنهما ذهبا إلى أن  
الزهد: الرضا.

وقال بعض مشايخ الصوفية: الدنيا  
ما شغل القلب واهتم به؛ فجعلوا الزهد  
ترك الاهتمام وطرح النفس تحت  
تصريف الأحكام، وهذا هو التفويض  
والرضا، ونقل أبو طالب المكي عن  
بعضهم أن الزهد إنما هو ترك التدبير  
والاختيار، والرضا والتسليم لاختياره  
شدة كان أو رخاء.

### ويجمع التوكل والرضا، وقرين

للرضا. قال المكي: شرف الحسن  
الذى رخص الدنيا على الذى طلبها  
فأطاعها، فوصل بها رحمه وقدم بها  
نفسه لأن مقام الزهد يجمع التوكل  
والرضا، وأشار إلى أن التوكل يجمع  
المقامين الزهد والرضا؛ استناداً إلى ما  
جاء في الأثر: أن الزهد في الدنيا أن  
تكون بما في يد الله أوثق منك بما  
في يدك، وقال هذا هو التوكل، ثم  
قال: وأن يكون ثواب المصيبة أرغب  
منك فيها لو أنها بقيت لك، وقال:  
هذا هو الرضا والزهد، فقد جمع  
التوكل المقامين معاً.

والرضا حال الزاهد؛ قال أبو  
طالب المكي: والرضا باليسير من  
الأشياء حال من الزهد<sup>(١٨)</sup>.



## الزهد والتوكل:

التوكل في اللغة: مشى من الوكالة. وَكَّلَ إليه الأمر وَكْلاً. سلمه وفوضه إليه، وَكَّلَ بالله وتَوَكَّلَ على الله: اسْتَسْلَمَ إليه.

وفي اصطلاح الصوفية: قال ذو النون المصري: ترك تدبير النفس، والانخلاع من الحول والقوة، وقال الهروي: كلة الأمر إلى مالكه، والتعويل على وكالته<sup>(١٢)</sup>

وصلة الزهد بالتوكل وثيقة، فالزهد يشبه التوكل، وقد علق أبو طالب المكي في كتابه فروع القلوب مبحثاً تحت عنوان: ذكر تشبيه التوكل بالزهد، قال فيه: أعلم أن التوكل لا يقتض من الرزق شيئاً، ولكنه يريد في الفقر ويزيد في الجوع والفاقة، فيكون هذا رزق المتوكل، ورزق الزاهد من الآخرة على هذا الوصف المخصوص، من حرمان نصيب الدنيا، وحمايته عن التكاثر منها والتوسع فيها، فيكون التوكل والزهد سبب ذلك، فيكون ما صرفه عنه من الدنيا زيادة له في الآخرة من الدرجات العلى<sup>(١٣)</sup>.

وفي إشاراتهم ما يدل على تداخل الزهد والتوكل، وأن الزهد يحقق التوكل:

قال أبو طالب المكي: فالزهد يدخل في التوكل، ونقل قول سهل ت ٢٨٣هـ: الزهد كله باب من التوكل، وقوله: أول الزهد التوكل.

وقال أبو سليمان الداراني: آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتوكلين<sup>(١٤)</sup>.

وقال السهروردي: فإذا صح زهد العبد صح توكله أيضاً؛ لأن صدق توكله مكنه من زهد في الموجود، وقال: والراهد يتحقق فيه التوكل؛ لأنه لا يزهد في الموجود إلا لاعتماده على الموعود، والسكون إلى وعد الله تعالى هو عين التوكل<sup>(١٥)</sup>.

وبعضهم أشار إلى أن التوكل شرط في الزهد؛ فقد روى عن أويس القرني ؓ أنه قال: إذا خرج الزاهد يطلب ذهب الزهد عنه، وقد علق عليه الإمام الغزالي في الإحياء قائلًا: ما قصد بهذا حد الزهد، ولكنه جعل

التوكل شرطاً في الزهد<sup>(٤٧)</sup>.

### الزهد والإخلاص:

الإخلاص في اللغة: خَلَصَ يَخْلُصُ خُلُوصاً: صفاً وزال شوائبه، وأَخْلَصَ الشيءَ صفاءً ونقاءً من شوائبه، وأَخْلَصَ لله دينه. أمَحَصَه

وفي اصطلاح الصوفية: إفراد الحق سبحانه هي الطاعة بالقصد.

ومعناه: أن يريد بطاعته التقرب إلى الله سبحانه دون أي شيء آخر: من تصنع لخلق، أو اكتساب محمدة عند الناس ونحو ذلك، وقال رويم: ارتضاع رؤيتك من العمل، وقال الهروي: تصفية العمل من كل شوب<sup>(٤٨)</sup>

والصلة بين الزهد والإخلاص وثيقة، فالزهد حقيقة الإخلاص، والإخلاص وجه له، ويدل على ذلك عبارات المشايخ فقد روى أبو طالب المكي عن بعضهم: أنه ذهب إلى أن الزهد هو المراقبة والمراقبة هي الإخلاص، وقال: وذهبت طائفة إلى أن الزهد في الدنيا فريضة على المؤمنين: لأن حقيقة الإخلاص هو الزهد عندهم فأوجبوه من حيث أوجبوا على المؤمنين الإخلاص، ونقل عن الإمام أحمد أنه

قال: الإخلاص هو الزهد<sup>(٤٩)</sup>.

والإخلاص وجه من ثلاثة أوجه للزهد: فقد روى عن بعضهم أنه أشار إلى أن الزهد على ثلاثة أوجه: أولها: أن تخلص العمل لله والقول، فلا يراد بشيء منه الدنيا، والثاني: ترك ما لا يصلح، والعمل بما يصلح، والثالث: الحلال أن تزهد فيه، وهو تطوع، وهو أدناه.

وقيل: أفضل الأعمال ما أريد به وجه الله.

وقد علق عليه أبو سعيد بن الأعرابي ت ٢٤١هـ فقال: هذا من الزهد<sup>(٥٠)</sup> وهو داخل في باب الإخلاص، ولا بد من الإخلاص في الزهد في كل شيء<sup>(٥١)</sup>

### الزهد والإحسان:

الإحسان في اللغة: ضد الإساءة، يقال: أحسن الشيء إذا أجاد صنعه وأتقنه، وأحسن إليه وبه: فعل ما هو حسن.

وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠).

وهي الاصطلاح: حسنه رسول الله ﷺ بقوله: أَنْ تُعْبَدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ

لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ<sup>(٩٠)</sup>

وعند الصوفية: المراقبة، فإن الإحسان عندهم اسم لمقام يكون العبد فيه ملاحظاً لأثار أسماء الحق وصفاته فيتصور في عبادته كأنه بين يدي الله تعالى<sup>(٩١)</sup>. والمراقبة عندهم: علم العبد باطلاع الرب سبحانه عليه، واستدامته لهذا العلم، وقد عبّر بعضهم عن حقيقة المراقبة بأنها ملاحظة الرقيب ودوام الفطر بالقلب إليه، وانصراف لهم إليه، ومراقبة ما يبدو من أفعاله وأحكامه<sup>(٩٢)</sup>.

أما صلة الزهد بالإحسان فهي وثيقة وقوية، فقد سَمَّى الله تعالى الزاهدين محسنين ووضع عنهم السبيل فقال تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ خَرَجٌ ...﴾ ثم قال: ﴿... مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ -﴾ (التوبة: ٩١) ثم نص على ذكر من عليه الحجة والمطالبة فقال تعالى: ﴿... إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ ...﴾ (التوبة: ٩٢)

وعلى هذا المعنى جاء تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَتَلَوْهُنَّ﴾

الْحَمْدُ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٧): قيل: أزهّد في الدنيا، فصار الإحسان مقام الزاهدين، وهو وصف اليقين.

كذلك فسرّه الرسول ﷺ لما سئل ما الإحسان؟ فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه» يعني: على اليقين.

ولهذا أكد الصوفية أن الزهد حال الموقن، لأنه مقتضى يقينه.

وقد اشترطوا الزهد في مقام الإحسان لأن من شرط المراقب لله تعالى أن لا يلتفت إلى الدنيا<sup>(٩٣)</sup>.

أصناف الزهد بحسب درجات قوته وأحكامه:

جمهّور الصوفية على أن الزهد على درجات هي أصناف له حسب تعلقه بالحكم التكليمي، وأن أوله هو الزهد في الحرام، ويليه في الرتبة الزهد في المباح، وأعلى مراتبه الزهد في الفصول، والفصول كل مالك فيه غنى.

وقد عبر السادة الصوفية عن درجات الزهد بإشارات متنوعة:

فقد روى عن إبراهيم بن أدهم ت ١٦١هـ أنه قال: الزهد ثلاثة أصناف، فزهد فرض، وزهد فضل، وزهد سلامة

في الزهد<sup>(٥٦)</sup>.

### الزهد في الزهد:

يطلق الزهد في الزهد عند جمهور الصوفية في الذي يزهد في زهده فلا يراه ولا ينظر إليه، وذلك من حيث إنه عرف أن الدنيا لا شيء، وقد أخرجها من قلبه ويده، فلا يرى أنه ترك شيء

وقد نقل ابن الأعرابي عن جماعة من الصوفية قولهم، إن أول الزهد إخراج قدرها من القلب، وآخره خروج قدرها حتى لا يقوم لها في القلب قدر، ولا يحطّر ببال رغبة فيها ولا زهد فيها

وقد علّق عليه أبو طالب المكي قائلًا: وهذا لعمري هو الزهد في الزهد؛ لأنه زهد، ثم لم ينظر إلى زهده، فزهدّه إذ لم ير شيئاً؛ لأنه زهد في لا شيء<sup>(٥٧)</sup>

وقد قيل: لما رأوا حقارة الدنيا رعدوا في زهدهم في الدنيا لهوانها عندهم

وقال السبلي: الزهد: غفلة؛ لأن الدنيا لا شيء، والزهد في لا شيء غفلة

والمرض: الزهد في الحرام، والفضل: الزهد في الحلال، والسلامة: الزهد في الشبهات.

وقال أبو عثمان الحصري: الزهد في الحرام هريضة، وفي المباح فضيلة، وهي الحلال قرينة

وروى عن الإمام أحمد ابن حنبل، أنه قال: الزهد على ثلاثة أوجه: ترك الحرام وهو زهد العوام، والثاني: ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص، والثالث: ترك ما يشغل عن الله تعالى وهو زهد العارفين<sup>(٥٨)</sup>

وكذلك الإمام أبو طالب المكي رتبته في ثلاث درجات، سماها: زهد المسلمين وزهد السورعين وزهد الراهدين.

والإمام الهروي صنّفه بحسب أحوال الزاهدين ثلاثة أصناف: زهد قرينة وهو للعامة، وزهد ضرورة وهو للمريد، وزهد خشية وهو للعاصمة، مرتبة في ثلاث درجات: الأولى: الزهد في الشبهة، والثانية: الزهد في الفضول، والثالثة: وهي العيب: الزهد



ويطلق الزهد في الزهد في الذي يزهد في نفسه، حيث إن نفسه ماتت عن جميع حظوظها، وعن كل طمع حتى عن روحه، ولم يبق له ما يزهد فيه، فزهد في نفسه، وتعلق بربه ولم يشغله عنه شيء<sup>(٥٨)</sup>

والزهد في الزهد هو الدرجة الرابعة للزهد حسب قوته عند بعض مشايخ الصوفية، وهي أعلى درجات الرهد، وقد عبّر بعضهم عن فضله، فقال أبو طالب الحكيم: وهو أعر الأحوال في مقامات اليقين، وهو الرهد في النفس، لا لرهد لأجل النفس، ولا للرغبة في الرهد للرغبة، وهذه مشاهدة الصديقين، وزهد المقربين عند وحد عين اليقين<sup>(٥٩)</sup>

وقال الشيخ عماد الدين الأرموي الإسفوي ٧٦٤هـ في حياة القلوب: وهو رهد الغنى. فإنه للأنياء أيضا ولئن اضطمه الله تعالى من أتباعهم... وهو أعسر حالات الزهد وأشقها وأجلها وأعظمها.

وقال ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين: فهذا زهد الخاصة<sup>(٦٠)</sup>، وجعله بعضهم درجة ثالثة وأخيرة

للزهد، فالإمام الهروي في مدارج السالكين صنف الرهد في ثلاث درجات، جعل الثالثة والعليا منه: الزهد في الزهد، وذهب إلى أنه يتحقق بثلاثة أشياء

١- استحقاق ما رهد فيه.

٢- استواء الحالات فيسه عنده. بحيث يستوى عنده ترك ما رهد فيه وأخذه.

٣- الذهاب عن شهود الاكتساب، ناظراً إلى وادي الحقائق بمكي: أنه لا يرى أنه اكتسب بزهده درجة عند الله، أو بمعنى أنه يشاهد الباري تعالى بالعطاء والمنع، فلا يرى أنه ترك شيئاً ولا أخذ شيئاً، بل الله تعالى هو المعطي المانع، فيذهب بمشاهدة المعال وحده عن شهود كسبه وتركه، فهذا نظر إلى الأشياء بعين الجمع وسلك في وادي الحقيقة غاب عن شهود اكتسابه، وهو معنى قوله: ناظراً إلى وادي الحقائق

وكذلك الإمام الغزالي جعله في الدرجة الثالثة وهي العليا: أن يزهد في زهده، فلا يرى زهده، إذ لا يرى أنه ترك شيئاً، وقال هذا هو الكمال في

### الزهد في الزهد عند السهروردي:

يرى الإمام السهروردي في عوارف المعارف معنى آخر للزهد في الزهد غير ما ذكرناه، حيث يقول: وعندى أن الزهد في الزهد غير هذا، (إشارة إلى الذين زهدوا في الدنيا لحقارتها عندهم، وزهدوا في زهدهم لهوان المجهود فيه) وإنما الزهد في الزهد بالخروج من الاختيار في الزهد؛ لأن الزاهد اختار الزهد وأراد، وإرادته تستند إلى علمه، وعلمه قاصر، فإذا أقيم في مقام ترك الإرادة، وانسلخ من اختياره، كاشفه الله تعالى بمرأته، فيترك الدنيا بمراد الحق لا بمراد نفسه، فيكون زهده بالله تعالى حيث، أو يعلم أن مراد الله تعالى منه التلبس بشيء من الدنيا، مما يدخل بالله في شيء من الدنيا لا ينقص عليه زهده، فيكون دخوله في الشيء من الدنيا بالله ويذن منه زهداً في الزهد، ويرى أن الراهد في الزهد يستوى عنده وجود الدنيا وعدمها، إن تركها تركها بالله، وإن أخذها أخذها بالله، وقال: وقد رأينا من

### الزهد في زهد الزهد:

وهو ما يسمى بالزهد الثالث، وقد أشار الإمام السهروردي إلى أنه مقام آخر في الزهد فوق مقام الزهد في الزهد، وقال: وهو ليس يرد الحق إليه اختياره لسعة علمه وطهارة نفسه في مقام النقاء، فيزهد زهداً ثالثاً، ويترك الدنيا بعد أن ممكن من ناصبتها، وأعدت عليه موهوبة، ويكون تركه الدنيا في هذا المقام بكماله، واختباره من اختيار الحق، فقد يختار تركها حيناً تأسيساً بالأنبياء والصالحين، ويرى أن أخذها في مقام الزهد رفق أدخل عليه لموضع ضعفه عن ترك شأو الأقوياء من الأنبياء والصديقين، فيترك الرفق من الحق بالحق للحق، وقد يتأوله باختياره رفقاً بالنفس بتدبير يسوسه فيه صريح العلم، وهذا مقام التصرف لأقوياء العارفين<sup>(٦٣)</sup>

### نهاية مقام الزهد:

ذهبت طائفة من الصوفية إلى أنه لا نهاية للزهد؛ لأنه يقع عن نهاية معارفهم بدقائق أبواب الدنيا.



وجمهور الصوفية على أن مقام  
الزهد له أول وله آخر، وتدل إشاراتهم  
على ذلك، ومنها:

قال أبو سليمان الداراني: الورع  
أول الزهد، وقال: آخر أقسام  
الزاهدين أول أقسام التوكلين،  
وكن سهل يقول: أول الزهد التوكل  
وأوسطه إظهار القدرة، وكن يقول:  
أقصى مقام في الورع أدنى مقام من  
الزهد، وسئل حاتم الأصم ت ٢٢٧هـ  
عن الزهد؟ فقال: أوله الثقة، وأوسطه  
الصبر، وآخره الإخلاص.

وقال أبو طالب المكي: وأول  
الزهد دخول غمٍ لآخره في القرب،  
ونقل عن بعضهم: أن نهاية الزهد أن  
ترهد في كل شيء<sup>(٦٤)</sup>.

#### متعلق الزهد:

ينوquem العلم بحقيقة الزهد على  
العلم بمتعلقه، ومتعلقه هو المرغوب  
عنه المزهود فيه، وهو في التضميل  
أشياء كثيرة، قال: الإمام الغزالي هي  
الإحياء: ولعل المذكور فيه يزيد على  
مائة قول<sup>(٦٥)</sup>

ويرجع ذلك إلى تعدد الأقوال في  
حقيقته الدنياه؛ إذ هي متعلق الزهد،

ومن هذه الأقوال

قال المضيل بن عيسى: الزهد هو  
القناعة فكانت الدنيا عنده هي الحرص  
والشره، وقال سفيان الثوري هو قصر  
الأميل، فكانت الدنيا عنده طول الأمل،  
وقال بعضهم: الزهد في الدنيا هو الزهد  
في الخوف، بقدر ما تملك من بطئك  
كذلك تملك من الزهد، فكانت الدنيا  
عنده السبع وأكل الشهوات، وكن أبو  
سليمان الداراني يقول: الدنيا كل ما  
يشغلك عن الله تعالى، فكان الزهد عنده  
التفكير لله تعالى، وقال بشر بن الحارث  
الزاهد في الدنيا هو الزهد في الناس<sup>(٦٦)</sup>

هذه الأقوال وظواهرها ليست  
متجانسة، وإنما تتفاوت بالإجمال  
والتفصيل.

وقد ذكر الله تعالى في كتابه  
الكريم أصناف المشتبهات ووصف حبها  
بالترين، وأشار إلى أن حبها إنما هو متاع  
الحياة الدنيا.

قال تعالى ﴿لَبِئْسَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ  
مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ  
الذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ  
وَالْأَمْوَالِ ۚ إِنَّكَ مُرْتَبِعُ الْأَعْيُنِ عَنَّا ۗ وَاللَّهُ عِندَهُ  
جُزْءُ الْمِثْقَالِ ۖ﴾ (آل عمران: ١٤)، وفي



آية أخرى جمع الله تعالى المشتبهات في خمسة أصناف، فقال تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ (الحديد: ٢٠) وهي آية أخرى ردها تعالى إلى اللعب واللهو، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ﴾ (محمد: ٢٦) وهي آية أخرى ردها الله تعالى إلى الهوى: فقال تعالى: ﴿قَالُوا مَنْ طَغَى ﴿٢٧﴾ وَءَاثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٢٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ﴿٢٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنْ أَمْوَى ﴿٣٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴿٣١﴾﴾ (النازعات ٢٧- ٣١) والهموى لفظ يشمل جميع حظوظ النفس في الدنيا، فينبغي أن يكون الرهد فيه<sup>(٢٧)</sup>

أصناف الزهد بالإضافة إلى المرغوب فيه ودرجاته:

يتنوع الزهد بحسب المرغوب فيه، ويتفاوت الزهاد في مقاماتهم لأي شيء زهدوا إلى أصناف متفاوتة، فمنهم من زهد خوفاً من الله تعالى، ومنهم من زهد رجاء موعود الله تعالى، ومنهم من زهد حياء من الله تعالى، ومنهم من زهد حباً

لله تعالى. وقد صنّف الإمام العزالي الرهد حسب المرغوب فيه ثلاثة أصناف الصنف الأول: زهد الخائفين، وهو أن يكون المرغوب فيه النجاة من النار، ومن سائر الآلام كعذاب القبر، ومناقشة الحساب، وخطر الصراط، وسائر ما بين يدي العبد من الأحوال

والثاني: زهد الراجين، وهو أن يزهد رغبة في ثواب الله ونعيمه، واللذات الموعودة في جنته من الحور والقصور وغيرها،

والثالث: زهد المحبين، وهو أن لا يكون له رغبة إلا في الله وفي لقائه، فلا يلتفت قلبه إلى الآلام ليقصد الخلاص منها، ولا إلى اللذات ليقصد فيها والظفر بها، بل هو مستغرق بهم بالله تعالى.

والصنف الأول من الأصناف المذكورة هو أدنى درجات الرهد بحسب المرغوب فيه، وهو زهد الخائفين، وهؤلاء كأنهم رضوا بالعدم لو أعدموا، فإن الخلاص من الألم يحصل بمجرد العدم، والثالث هو أعلى الدرجات وهو زهد المحبين، وهم المارفون؛ لأنه لا يحب الله تعالى إلا من عرفه<sup>(٢٨)</sup>



## علامات الزهد:

يكاد يجمع السادة الصوفية على أن أظهر علامات الزهد: قصر الأمل في الدنيا؛ فقد روى عن سفيان الثوري وأحمد ابن حنبل وغيرهما: أن الزهد في الدنيا إنما هو قصر الأمل، وقد حمل القول المذكور على أنه من أمارات الزهد، والأسباب الباعثة عليه والمعاني الموجبة له.

وروى عن شاه الكرمانى ت ٣٠٠هـ أنه قال علامة الزهد قصر الأمل<sup>(١)</sup>

وقد جاء في إشارات السادة الصوفية علامات متنوعة للزهد والزهاد:

فقد روى عن الفضيل بن عياض أنه قال: علامة الزهد في الدنيا: الزهد في الناس. وسئل شفيق البلخي ت ١٩٤هـ ما علامة صدق الزاهد؟ فقال أن يفرح بكل شيء هاته من الدنيا، ويغتم لكل شيء حصل له منها، وعند يحيى بن معاذ: علامة الزهد، السخاء بالموحود، وعمل بلا علاقة، وقول بلا طمع، وعز بلا رئاسة. وقال ابن خفيف: علامة الزهد: وجود الراحة في الخروج من الملك

وقد جمع الإمام الفزالي - رحمه الله تعالى - علامات الزهد الباطنة في ثلاث: ١ - أن لا يفرح بموجود، ولا يحزن

على مفقود، وهي علامة الزهد في المال.

٢ - أن يستوى عنده ذامه ومادحه، وهي علامة الزهد في الجاه

٣ - أن يكون أنسه بالله تعالى والغالب على قلبه حلاوة الطاعة

وردها إلى واحدة هي: استواء الفقر والغنى والعز والذل والمدح والذم، وذلك لغلبة الأسى بالله<sup>(٢)</sup>.

## المتزهد:

المتزهد: هو الذي يقيم زهده بلسانه دون عمل، ويكثر من ذم الدنيا عند أصحابها مع رعبته في حالهم، قال شفيق البلخي: "الزاهد، الذي يقيم زهده بلسانه، والمتزهد الذي يقيم زهده بلسانه، وروى عن يوسف بن الحسين الرازي أنه قال: أرغبت الناس في الدنيا أكثرهم ذمًا لها عند أبنائها لأن المذمة لها جرّفة عندهم<sup>(٣)</sup>"

وقد جعل بعضهم للمتزهد مقامًا في الزهد من وجه؛ وذلك من حيث إنه يعمل في أسبابه من التقليل، ويحمل على نفسه بالزهد. قال أبو طالب المكي: التزهد: أن يعمل في أسباب الزهد ليحصل الزهد، وذهب إلى أن المتزهد غير الزاهد، وهو الذي يتصنع

منها: أن يزهد في الدنيا وهو لها مشته وقليه إليها مائل ونفسه إليها ملتزمة، ولكنه يجاهدها ويكفها، وهذا يسمى المتزهد، وهو مبدأ الزهد في حق من يصل إلى درجة الزهد بالكسب والاحتداد... ، والمتزهد على خطر، فإنه ربما تغلبه نفسه وتحديه شهوته فيعود إلى الدنيا، وإلى الاستراحة بها في قليل أو كثير<sup>(٧٢)</sup>

للزهد ويعمل في أسمايه من التقل ورثاة الحال في كل شيء، فمئله مثل المتصبر الذي يكون له مقام من الصبر<sup>(٧٣)</sup>.

وبعضهم جعل الترهّد الدرجة الأولى من الرهد، وجعله مبدأ الزهد من وجه؛ فقد قال الإمام الغزالي: اعلم أن الزهد في نفسه يتفاوت بحسب تفاوت قوته على درجات ثلاث: الدرجة الأولى وهي السفلى

أ.د/ فتحي أحمد عبد الرارق



- (١) ابن منظور، لسان العرب، المعجم الوسيط - مادة زهد، الفرالي: إحياء علوم الدين ٢/٢٣٠، عيسى الحلبي - القاهرة
- (٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ٥٧/٤، ٥٩، ط ٢ - دار المعارف ١٩٦٨.
- (٣) أبو طالب المكي قوت القلوب ١/٣٦٧، ٢٧٠ - الميمنية - القاهرة ١٣١٠هـ، إحياء علوم الدين ٤/٢٤٢
- (٤) الإمام ابن تيمية مجموع الفتاوى ١٠/٢١١، ٦٤٢، وزارة الشئون الإسلامية - المموني ١٩٩٥
- (٥) المصدر السابق: ١٠/٢١١، ٥١١، ٦١٦، ٦١٩
- (٦) العريجاتي، التعريفات.
- (٧) المسلمى طبقات الصوفية ٤٢ - كتاب، الشعب ٩٢/١٣٨٠هـ.
- (٨) الأقوال، المذكورة في كتاب فيه معنى لزهد والمالات لابن الأعرابي. ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٧٤/دراسة ومراجعة د عامر النجار/ دار الكتب المصرية ١٩٩٨، الصرخ الطوسى: اللمع، ٥١، المكتبة التوفيقية/ القاهرة، الكلايدى التعرف لمنهج أهل التصوف، ١١٠/ المكتبة الأزهرية للتراث ط ٢/١٩٩٢، قوت القلوب ١/٢٥٢، ٢٦٧، طبقات الصوفية ٩، ٣٠، ٤١، ٤٨، ٥١، ٨٣، ١٠٧، الإمام لقشيري: الرسالة القشيرية، ٦٠ - ٦٢ / مصطفى الحسي/ ط ٢/١٩٩٥، إحياء علوم الدين: ٤/٢٤٢ - ٢٤٣، ابن قيم الجوزية: معارج السالكين ٢/١١ - ١٢، ١٤/ت: عماد عامر/ دار الحديث / القاهرة ٢٠٠٣.
- (٩) إحياء علوم الدين ٤/٢٤٣
- (١٠) مجموع الفتاوى: ١٠/٣٦٨ - ٣٦٩.
- (١١) ينظر: صحيح البخارى الأحاديث ٢٨٨٦، ٦٤١٦، ٦٤٢٧، ٢٨٣٤، ٦٤١٥، صحيح مسلم الأحاديث: ٢٩٥٦، ٢٩٥٧، ٢٨٥٨، ٢٧٤٢
- (١٢) ينظر: صحيح البخارى الأحاديث، ٦٤٥٢، ٦٤٥٤، ٦٤٥٥، ٦٤٥٨، ٥٤١٣، ٥٤١٤، ٥٤١٥، ٦٤٥٦، ٦٤٥٢، ٢٤٢، وصحيح مسلم الأحاديث: ٢٩٧٧، ٣٠٨٠، ٢٩٦٨ مكرر (٢)، وسنن الترمذى الأحاديث ٢٣٧٧، ٣٦٧٥، ٣٦٩٩.
- (١٣) قوت القلوب: ١/٢٥٨.
- (١٤) اللمع: ٥٠.
- (١٥) كتاب فيه معنى الزهد، ٨٠، طبقات الصوفية: ٨٦
- (١٦) الرسالة القشيرية، ٦١
- (١٧) الإمام عبد القادر الجيلاني - فتوح القيب: ٨٨ - ٨٩ / مصطفى الحلبي/ ط ٢/١٩٧٣
- (١٨) كتاب فيه معنى الزهد: ٧٩ - ٨٠، قوت القلوب: ١/٢٥٦، طبقات الصوفية: ٢٢
- (١٩) قوت القلوب: ١/٢٤٣
- (٢٠) السهروردي، عوارف المعارف، ٤٣٥ - ٤٣٦ / مكتبة القاهرة ١٩٧٣.
- (٢١) الرسالة القشيرية، ٨١
- (٢٢) قوت القلوب: ١/٢٥١، كتب فيه معنى الزهد، ٦١، الراغب الأصفهاني، الدرعة إلى معارج الشريعة ١٦٥ - طبعة الكليات الأزهرية ط ١/١٩٧٣م
- (٢٣) لسان العرب، التعريفات، مدراج السالكين، ٢/٢١
- (٢٤) كتاب فيه معنى الزهد: ٦٢، ٦٦، اللمع: ٥٠، طبقات الصوفية ٢٦

- (٢٥) الإمام الشعراني: لطيمات الكبرى، ٢٢٧/١، المكتبة التوفيقية، قوت القلوب ٢٦٨/١، مدارج السالكين ٢١/٢.
- (٢٦) لسان العرب، الوسيط مادة وضع، التعرف لمذهب أهل التصوف ١١٣، عوارف المعارف: ٢١٨، طبقات الصوفية ٩.
- (٢٧) قوت القلوب ٢٦٧/١، إحياء علوم الدين، ٣٦١/٣.
- (٢٨) لسان العرب، القاموس المحيط للفيروز آبادي، المعجم الوسيط، الذريعة ٢١٧.
- (٢٩) الرسالة القشيرية: ١٢٢.
- (٣٠) قوت القلوب ١١٠/١، ٢٥١.
- (٣١) لسان العرب، الوسيط، الرسالة القشيرية: ١٣٤، مدارج السالكين ٢٥٤/٢، ٣٥٧.
- (٣٢) التعرف لمذهب أهل الصوف: ١١٢، طبقات الصوفية ٢٩، ٤٧، ٤٤.
- (٣٣) اللمع: ٥١، قوت القلوب ٢٤٩/١، ١٩٤/٢.
- (٣٤) عوارف المعارف ٤٣٦، قوت القلوب ٢٤٧/١.
- (٣٥) لسان العرب، الوسيط، مدارج السالكين ١٢٩/٢، إحياء علوم الدين ٦٨/٤، ٧٩، عبد القادر الجيلاني، المنية لطالبي طريق الحق ١٩٦/٢، مصطفى الحلبي ١٩٥٦م.
- (٣٦) الرسالة القشيرية: ٨٨، إحياء علوم الدين: ٨٦/٤.
- (٣٧) قوت القلوب ٢٠٠/١ - ٢٠١.
- (٣٨) كتاب فيه معنى الزهد: ٥٥، ٥٩، قوت القلوب ٣٦٧/١.
- (٣٩) إحياء علوم الدين: ٧٠/٤.
- (٤٠) كتاب فيه معنى الزهد: ٦٦، قوت القلوب ٢٥٦/١، ٢٦٥/١.
- (٤١) لسان العرب، الوسيط، الرسالة القشيرية، ٩٨، اللمع: ٥٧، التعرف لمذهب أهل الصوف: ١١٩.
- (٤٢) كتاب فيه معنى الزهد: ٥٧، طبقات الصوفية: ٩، قوت القلوب: ٢٥٠/١، ٢٦٧، ٢٦٩، ٧/٢.
- (٤٣) لسان العرب، الوسيط، الرسالة القشيرية: ٨٣، مدارج السالكين ١٠٥/٢.
- (٤٤) قوت القلوب ٢٨/٢.
- (٤٥) المصدر السابق، ٢٥٢/١، ٢/٢، طبقات الصوفية: ٢١.
- (٤٦) عوارف المعارف: ٤٢٥ - ٤٣٦.
- (٤٧) إحياء علوم الدين: ٢٤٢/٤.
- (٤٨) لسان العرب، الوسيط، الرسالة القشيرية: ١٠٤، التعرف لمذهب أهل الصوف ١١٦، مدارج السالكين.
- ٧٧/٢
- (٤٩) قوت القلوب ٢٦٨/١.
- (٥٠) كتاب فيه معنى الزهد: ٦٤، ٧٤.
- (٥١) الرغيب الأصفهاني معجم مصدرات القرآن الكريم، لسان العرب، والوسيط، حديث منزل لبيك ﷻ متفق عليه: معجم البخاري ٤٩، صحيح مسلم ٨ مكبر (١).
- (٥٢) عبد الحكيم الجيلاني: الإنسان الكامل ١٤٠/٢، مصطفى الحلبي، ط ٤ - ١٩٨٠.
- (٥٣) الرسالة القشيرية: ٩٥ بشرح لأنصاري، إحياء علوم الدين: ٤٢٢/٢.
- (٥٤) قوت القلوب ٢٤٢/١، الإنسان الكامل: ١٤١/٢.
- (٥٥) كتاب فيه معنى الزهد: ٥٨، طبقات الصوفية: ٤٠، الرسالة القشيرية: ٦٢.



- (٥٦) قوت القلوب ١/٣٦٥، مدارج السالكين ٢/١٤ - ١٨
- (٥٧) كتاب فيه معنى الزهد: ٧٦، قوت القلوب: ١/٣٦٧
- (٥٨) عوارف المعارف ٤٤٣، للمع ٥١، عماد الدين الأموي لإسموي حياة لعلوب بهامش قوت القلوب ١٣٠/٢ - ١٣١
- (٥٩) قوت القلوب: ١/٢٥٠
- (٦٠) حياة لقلوب: ٢/١٣٠، مدارج السالكين ٢/١٨
- (٦١) المصدر السابق: ٢/١٤ - ١٨، إحياء علوم الدين: ٣/٢٣٩ - ٢٤٠
- (٦٢) عوارف المعارف ٤٤٣
- (٦٣) المصدر السابق ٤٤٢ - ٤٤٣
- (٦٤) قوت القلوب: ١/٢٤٩، ٢٥٢، ٢٦٥، ٢٦٨، كتاب فيه معنى الزهد: ٦٢، طبقات الصوفية: ٢١
- (٦٥) إحياء علوم الدين: ٤/٢٤١
- (٦٦) قوت القلوب ١/٢٥٢
- (٦٧) قوت القلوب: ١/٢٤٥ - ٢٤٦، إحياء علوم الدين: ٤/٢٤١
- (٦٨) إحياء علوم الدين ٤٠/٢٤١ - ٢٤١
- (٦٩) الرسالة القشيرية: ٦١، طبقات الصوفية ص ٤٥
- (٧٠) كتاب فيه معنى الزهد: ٦٢، الرسالة القشيرية: ٢١، إحياء علوم الدين: ٤/٢٥٦ - ٢٥٧
- (٧١) طبقات الصوفية: ١٨، ٤٤
- (٧٢) قوت القلوب: ١/١٩٩، ٢٥١
- (٧٣) إحياء علوم الدين: ٤/٢٣٩

## السحق والمحق

والمحق لغة: مَحَقَّ الشيءَ محققاً، نقصه، أو أهلكه وأباده، ومن ذلك قولنا محق الله العمل. أذهب بركته، وفي التنزيل العزيز: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ (البقرة: ٢٧٦)، ويأتي المحق أيضاً بمعنى الإبطال والمحو والإحراق، <sup>(١)</sup> وقوله قولنا: محق الحرُ الشيءَ: أحرقه وحذّر بقية مواد الحذر اللغوي (محق) <sup>(٢)</sup> حول ما سبق من معان، وذلك من مثل: أمحق ومحق وامتحق وانمحق وتمحق، والمحقّة أخيراً الهكّة، وأن تلد الإبل الذكور دون الإناث<sup>(٣)</sup>، وذكر التهانوي أن المحو: بالفتح وسكون الحاء في اللغة الفارسية إزاله الكتبة عن اللوح<sup>(٤)</sup>.

وفي اصطلاح الصوفية: يبدأ أبو نصر السراج الطوسي (ت ٢٧٨هـ) حديثه عن المحق ببيان حقيقة المحو وهو: "ذهاب الشيء إذا لم يبق له أثر، فيكون طمساً، قال النوري (ت ٢٩٥هـ) رحمه الله: الخاص والعام في قميص السوداء إلا أن من كان منهم أرفع، جذبهم الحق ومجاهم عن

السحق لغة: مصدر، يقال سَحَقَهُ سَحْقاً، دقه أشد الدق، يقال: سحق الدواء، وسحق الشيء الشديد: لينه، وسحق الشيء أهلكه وأبلاه، وسحق سَحْقاً: بعد أشد البعد، وفي التنزيل العزيز: ﴿فَسَحَقًا لِأَصْحَابِ الشَّعِيرِ﴾ (الملك: ١١)، وسحق الشيء سَحْقَةً وسُحُوقَةً بلى، وسحق الشيء سَحْقاً بعد أشد البعد، وأسحق الشيء: بلى، وانسحق الدواء: اندق، والسحق من الثياب: الخلق البالي، والمسحوق: المدقوق<sup>(٥)</sup>.

وفي اصطلاح الصوفية: السحق كما قال ابن عربي (ت ٦٣٨هـ): ذهاب تركيبك تحت القهر<sup>(٦)</sup>. وقال القاشاني (ت ٧٣٠هـ): هو ذهاب تركيب العبد تحت القهر عند عظمة سلطان الحقيقة<sup>(٧)</sup>. وقيل: هو الاصمحلل، أي ذهول العبد تجاه قهر الحق، والمحق يلى السحق، فلا يبقى للعبد شيء من نفسه، فهو الفناء في عين الله تعالى<sup>(٨)</sup>.



الذهاب بمعنى الغيبة إلى أن الذهاب أتم من الغيبة، وهو ذهاب القلب عن جس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد، ثم يذهب عن ذهانه، والذهاب عن الذهاب هذا ما لانهاية له، قال الجتيد (ت ٢٩٧هـ) -

رحمه الله - في تفسير قول أبي يزيد (ت ٢٦١هـ) رحمة الله في كلامه ليس بليس، قال: هو ذهاب ذلك كله عنه، وذهابه عن ذهابه وهو معنى قوله ليس في ليس يعني: قد غابت المحاضر وتفت الأشياء فليس يوجد شيء ولا يحس، وهو الخالي يسميه قوم الفناء والفناء عن الفناء، **وَقَدْ فَقِدَ الْمَقْدَ فِي الْفَقْدِ** فهو الذهاب عن الذهاب<sup>(٨)</sup>.

ويشير القشيري (ت ٤٦٥هـ) إلى قريب من ذلك في حديثه عن "النفى والإثبات" بقوله: المحو رفع أوصاف العادة، والإثبات إقامة أحكام العباد، فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة وأتى بدلاً منها بالأفعال والأحوال الحميدة فهو صاحب محو وإثبات.

ويحكى أنه سمع أستاذه أبا علي المدق (ت ٤٠٥هـ) - رحمه الله - يقول:

نفوسهم في حركاتهم، وأثبتهم عند نفسه؛ قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (الرعد: ٢٩) ومعنى قوله جذبهم الحق؛ يعني جمعهم بين بديه، ومحاهم عن نفوسهم؛ يعنى عن رؤية نفوسهم في حركاتهم وأثبتهم عند نفسه بنظرهم إلى قيام الله لهم في أفعالهم وحركاتهم

ومن ثم يعرف أبو نصر المحق بقوله إنه يأتي بمعنى المحو، إلا أن المحق أتم لأنه أسرع ذهاباً من المحو، قال رجل للشبلي (ت ٣٣٤هـ) رحمه الله: ما لي أراك قلقاً، ليس هو معك، وأنت معه؟ فقال الشبلي رحمه الله: لو كنت أنا معه فأتيت، ولكنى محو فيما هو. يعني: ليس منى شيء ولا بي شيء ولا عني شيء والكل منه، وبه، وله، كقول القائل:

كل له وبه ومنه فأين لي

شيء فإثره فطلح لسانها

وهذا يختلف عن حديثهم عن الأثر وهو: علامة لباقي شيء قد زال<sup>(٩)</sup>

ويتحدث شيوخ الصوفية عن معان أخرى قريبة من ذلك كما في حديثهم عن مفهوم "الذهاب" حيث يقول السراج



قال بعض المشايخ لإنسان صوفي: ماذا تمحو وماذا تثبت؟ فسكت الرجل، فقال: أما علمت أن الوقت محو وإثبات، إذ من لا محو له ولا إثبات فهو معطل مهمل.

ويقسم القشيري "المحو" إلى أقسام: محو الزلّة عن الظواهر، ومحو الغفلة عن الضمائر، ومحو العلة عن السرائر: ففي محو الزلّة إثبات المعاملات، وفي محو الغفلة إثبات المنازلات، وفي محو العلة إثبات المواصفات

ثم نجده يقرر أن هذا المحو والإثبات ينبغي ألا يقع إلا بشرط العبودية، وذلك لأن حقيقة المحو والإثبات صادران عن القدرة، فالمحو ما ستره الحق ونفاه، والإثبات ما أظهره الحق وأبداه، والمحو والإثبات مقصوران على المشيئة، قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾

(الرعد: ٣٩)، قيل في معنى الآية: يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى، وثبت على ألسنة المريدين ذكر الله تعالى، ومحو الحق لكل أحد، وإثباته على ما يليق بحاله، ومن محاه الحق سبحانه عن مشاهدته أثبتته بقوة حقه، ومن محاه الحق عن إثباته رده إلى شهود

الأغيار: وأثبتته في أودية التفرقة

ثم يذهب القشيري إلى القول بأن الحق هو معنى فوق المحو: لأن المحو يبقى أثراً، والمحق لا يبقى أثراً. وغاية همه القوم أن يمحّهم الحق عن شاهدهم، ثم لا يردّهم إليهم بعدما محّهم عنهم<sup>(١)</sup>.

ويرى السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢هـ) أن المحو لا يكون إلا بإزالة أوصاف النفوس، أما الإثبات فهو بما أدير عليهم من آثار الحب في كؤوس. أو أن المحو: محو رسوم الأعمال بنظر الفناء إلى نفسه وملائكته والإثبات: إثباتها بما أنشأ الحق له من الوجود<sup>(٢)</sup>، فهو بالحق لا بنفسه بإثبات الحق إياه مستأنفاً بعد أن محاه عن أوصافه، وقال ابن عطاء الله: "يمحو أوصافهم ويثبت أسرارهم"<sup>(٣)</sup>.

والمحق - عند ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) - "فتاوك في عيه تعالى"<sup>(٤)</sup> وهو المعنى الذي عبر عنه القاشاني (ت ٧٣٠هـ) بقوله: "فناء وجود العبد في ذات الحق"، كما أن المحو فناء أفعاله في فعل الحق، والطمس فناء الصفات في صفات الحق، فالأول: لا يرى في الوجود فعلاً لشيء إلا للحق والثاني لا يرى لشيء



صفته إلا للحق، والثالث لا يرى وجوداً إلا للحق<sup>(١٤)</sup>

ويذكر القاشاني - بمزيد من الشرح -  
القسمة الثلاثية للمحو التي وحدناها من قبل عند النقشري وهي:

١- محو أرباب السرائر: وهو إزالة العلل والآفات، ومقابلته إثبات المواصفات وذلك برفع أوصاف العبد ورسوم أخلاقه وأفعاله، بتجليات صفات الحق وأخلاقه وأفعاله كما قال: « كُنْتُ سَمْعَةَ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ »<sup>(١٥)</sup>.

٢- محو أرباب الظواهر: وهو رفع أوصاف العادة والخصال الذميمة ومقابلته الإثبات الذي هو إقامة أحكام العبادة، واكتساب الأخلاق الحميدة<sup>(١٦)</sup>.

٣- محو الجمع والمحو الحقيقي هو فناء الكثرة في الوحدة<sup>(١٧)</sup>.

فإذا عدنا مرة أخرى للشيخ الأكبر فإننا نجده يفصل القول في المحق ومحق المحق حيث يقول: المحق هو شأؤك في عينه، ومحق المحق هو ثبوتك في عينه، ثم نجده يقرر أن المحق ظهورك في الكون به بطريق الاستغلاف والنيابة عنه فلك التحكم في العالم، ومحق المحق ظهورك

بطريق الستر عليه والحجب، فأنت حجبته في محق المحق فيقع شهود الكون عليك خلقاً بلا حق؛ لأنهم لا يعلمون أن الله أرسلك سترًا دونهم حتى لا ينظرون إليه، فمحق المحق يقابل المحق، ما هو مبالغة في المحق، وإنما هو مثل عدم العدم، فإذا أقيم العبد في خروجه عن حضرة الحق إلى الخلق، بطريق التحكم فيهم من حيث لا يشعرون. وقد يشعرون في حق بعض الأشخاص من هذا النوع كالرسل عليهم السلام - الذين جعلهم الله خلائف في الأرض يبلغون إليهم حكم الله فيهم وأخفى ذلك في الورثة، فهم خلائف من حيث لا يشعرون<sup>(١٨)</sup>

والمحو عند ابن عربي مقدم منفصل، وله اتصال بمقام المحق ومن ثم وجدناه يقول في معناه:

للمحو حكم إلهي يقول به  
في سورة الرعد والبرهان يحمله  
المحو يثبت الإثبات وهو له  
ضدّ وهل بوجود الضدّ تعقله  
المحو ثبت ولكن حكمه عدم  
فابحث على عالم فيه يفصله  
ثم يقول شارحاً ذلك مقدراً أن المحو،

الذي تقرر سورة الرعد هو نفسه عند المقهاء. أعلم أن المحو عند الطائفة رفع أوصاف العادة، وإزالة العلة وما ستره الحق ونفاه<sup>(١٧)</sup> قال تعالى: ﴿يَتَحَوُّوا آلَاءَ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّتُ﴾ [الرعد: ١٣٩]، فنبت المحو وهو المعبر عنه بالنسخ عند المقهاء، فهو نسخ إلهي رفعه الله ومحاه، بعدما كان له حكم في الثبوت والوجود، وهو في الأحكام انتهاء مدة الحكم وفي الأشياء: انتهاء المدة، فإنه تعالى قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [لقمان: ٢٩] فهو يثبت إلى وقت معين ثم يزول حكمه لا عينه فإنه قال: يحرق إلى أجل مسمى فإذا بلغ جريانه الأحل زال جريانه، وإن بقى عينه فالعلة التي في العموم يمحوها الله عن الخصوص، فمنهم من تمحى عن ظاهره، ومنهم من تمحى عن باطنه وتبقى عليه أوصاف العادة، وهو الكامل مع كونه صاحب محو. فصاحب المحو يزول عنه الركون إلى الأسباب لا الأسباب؛ فإن الله لا يعطى حكم الحكمة في الأشياء، والأسباب حُجُبُ إلهية موضوعة لا ترفع، أعظمها حجاب عينك، فعليك سبب وجود المعرفة بالله تعالى، إذ لا يصح لها وجود إلا هي عينك، ومن المحال رفعك مع إرادة الله أن يُعرف، فيمحوك عنك فلا تقف معك،

مع وجود عينك وظهور الحكم منه، كما مع الله رسول الله ﷺ في حكم رمية مع وجود الرمي منه، فقال: ﴿وَمَا زَمَيْتُ﴾ فمحاه<sup>(١٨)</sup> إذ زَمَيْتُ فثبت السبب ﴿وَلَيْكِبْ﴾ [الأنفال: ١٧] وما رمى إلا بيد رسول الله ﷺ

وفي الصحيح، كنت سمعه... ويصره... ويدمه...، فإزالة العلة في المحو إنما هي في الحكم لا في العين، إذ لو زالت العلة والسبب لزال، وهو لا يزول، فمن الحكمة إبقاء الأسباب مع محو العبد من الركون إليها، على حكم نفى أثرها في المحو، فالأسباب ستور وحجب، ولا يكون محو أبداً إلا فيما له أثر، وإلا فليس بمحو<sup>(١٩)</sup>

وفي إطار حديث بعض متأخريهم<sup>(٢٠)</sup> عن حقيقة الذكر قالوا: إن أدنى مراتبه أن ينسى الذاكِر في ذكره لربه كل ما سواه، وأعلاه هي أعلى مراتب الاصطلام، وهي أن يشهد نفسه عين ذلك الوجود، وهو المعبر عنه بالسحق والمحق، وحقيقة السحق والمحق: عبارتان مترادفتان، وهما قضاء العبد بالكلية، كما قال ابن



هو إثبات الأسرار، قال الله سبحانه  
وتعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ قيل  
يمحو عن قلوب العارفين العقلة عن الله  
وذكر غير الله عن ذكر الله، وبشت على  
المسة المريدين ذكر الله فالمحو لكل  
أحد والإثبات لكل أحد على ما يليق به،  
والمحق فوق المحو لأن المحو يُبْقَى أثرًا  
والمحق لا يبقى أثرًا

وينقل عن القاشانى قوله: المحق هو  
فناء وجود العبد فى ذات الحق، كما أن  
المحو فناء أفعال العبد فى فعل الحق،  
والطمس فناء الصفات (المشربة) فى  
صفات الحق

#### المحو أول والطمس ثانى

والمحق آخر إن كنت تعلم  
كما ينقل عن لطائف اللغات قول  
بعض الصوفية: المحو الحميقى هو محو  
الجمع الذى يقال له فى اصطلاح القوم  
عبارة عن محو الكثرة الخلقية فى الوحدة  
الإلهية<sup>٢</sup>.

أما الحرجانى (ت ٨١٦هـ) فسجده  
يربط المحو بالطبع، إذ يقرر - فى  
تعريفاته - أن المحو رفع أوصاف العادة

ومنذ عفا رسمى وهمت وهمت فى  
وجودى فلم تشر بكونى حقيقتى  
وقال غيره:

حيرتني فى أمرى مذ غيت عنى  
فى سرى من أنت قلت أنت<sup>(٣)</sup>  
وينقل التهانوى ما سبقت الإشارة إليه  
عند شيوخ الصوفية فيقرر أن المحو هو  
محو أوصاف العادة كما أن الإثبات إقامة  
أحكام العادة. ويتبغى أن يكون على  
ثلاث طرق، محو الرلة عن الطواهر، ومحو  
العقلة عن الضمائر، ومحو العلة عن  
السرائر. وهى مجمع السلوك: المحو عبارة  
عن اجتباب أوصاف النفوس، والإثبات  
عبارة عن تثبيت أوصاف الطلوب؛  
فالشخص الذى اجتنب الأوصاف المذمومة  
وتبدل بها الصفات الحميدة، فهو صاحب  
محو وإثبات. ويقول بعضهم: المحو إبعاد  
رسوم الأعمال بالنظر أى نظر الفناء إلى  
نفسه، وكل ما هو صادر من نفسه،  
والإثبات هو إثبات الرسوم بتثبيت الله،  
فهو قائم بالحق لا بنفسه.

وقيل: المحو إبعاد الأوصاف، والإثبات

بحيث يغييب العبد عندها عن عقله  
ويحصل منه فعال وأقول لا مدخل لعقله  
فيها كالسكر من الخمر<sup>(٢٢)</sup>.  
المفهومين بالفناء، إذ يقرر في حديثه عن  
هذين المصطلحين، أن الواصل إلى مقام  
المحق والمحقق لا يبقى له عين ولا أثر<sup>(٢٣)</sup>.

أما الحيلي (ت ٨٢٠هـ) فيرى

أ. د/ محمد أبو خليفة



- (١) المعجم الوسيط: مادة سحق ص ٤٣٦
- (٢) اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، ص ١٢
- (٣) اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ص ١٢٠
- (٤) المعجم الصوفي، عبد المصم الحفص: ص ١٢٢
- (٥) المعجم الوسيط: مادة (سحق) ص: ٨٩٠، وقرن لسان العرب المادة نفسها.
- (٦) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي: مادة سحق ١٤٨٩/٢.
- (٧) النعم، لأبي نصر السراج الطوسي، ص ٤٢١ - ٤٢٢.
- (٨) المرجع السابق، ص ٤٢٢ - ٤٢٤.
- (٩) الرسالة القشيرية، القشيري: ص ٧٢، ٧٤
- (١٠) عوارف المعارف، السهروردي ص ٣٣٢، طبعة دار الفكر العربي بيروت ١٩٨٦، في ديل إحياء علوم الدين للغزالي.
- (١١) اصطلاحات الصوفية، ابن عربي: ص ١٢
- (١٢) انظر اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ص ١٠٠
- (١٣) الحديث في صحيح البخاري، كتاب الوفاق، باب ٢٨، وانظر اصطلاحات الصوفية، الكاشاني ١٠٠
- (١٤) اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ص ١٠٠
- (١٥) السابق وقرن الترميمات للجرجاني، مادة مصو
- (١٦) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٥٥٤/٢ - ٥٥٥.
- (١٧) وهي القسمة الثلاثية التي سبق أن أشرنا إليها عند القشيري.
- (١٨) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٥٥٢/٢ - ٥٥٣.
- (١٩) وهو الشيخ أحمد التجاني (ت ١٢٣٠هـ).
- (٢٠) موقع على الإنترنت، ريدك الفقراء إلى الله تعالى.
- (٢١) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ١٤٩٠/٢ - ١٤٩١.
- (٢٢) التعريفات، الجرجاني، ص ٢١٧
- (٢٣) التصوف و فلسفة: ولترستيس، ص ٢٧.

## السمع

ـ المعنى الظاهري للسمع:

لا تسعفنا الموسوعات والمعاجم اللغوية العربية بمعنى صوفى، أو قريب منه، لهذا المصطلح "السمع"، والحقيقة أن كل المعانى<sup>(١)</sup> اللغوية التى أوردتها المعاجم العربية، إنما تدور حول "السمع والإنصات على أنه لم يشد من بين هذه المعاجم سوى (لسان العرب)، الذى عرف "السمع" بـ **تفكيرنا** من مفهومه فى التصوف، وذلك حين يقول: "... كل ما التذته الأذن من صوت حسن: سمع. ، والسمع: الغناء..."<sup>(٢)</sup>.

أما الأستاذ ماكدونالد Macdonald فيوضح لنا، فى مقاله بدائرة المعارف الإسلامية، شتى المعانى المتفرقة لهذا المصطلح، فى مجالاته المختلفة، بقوله: "السمع مصدر مثل السمع، والسمع من الجذر س م ع، وهو يعنى السمع، وينتقل غالباً إلى الشيء المسموع، كالموسيقى، وسمع الموسيقى، وكذلك كالاستماع، بمعنى الإنصات.

"السمع Audition": هو رياضة

صوفية روحية، تعتمد، فى أسط مظاهرها، على سماع الصوفى لقول مأثور، سواء كان قرآناً أو حديثاً، أو شعراً أو نثراً، وتفهمه لهذا القول على نحو خاص، قد لا يشاركه فيه غيره، فإذا به يتفعل، وتستولى عليه أمارات الجذب والحركة الوجدية، وتتفتح أمامه أبواب الواردات الروحية، وتهب عليه نسائم الميوضات الإلهية.

وحين بدأ عصر تدوين التراث الصوفى، وتقنين قواعده، عرض مؤرخو التصوف الإسلامى لتعريف السمع، من حيث الظاهر، ومن حيث الباطن، وفصلوا آلاته وجوارحه، كما عرضوا انتشار هذه الرياضة فى الأوساط الصوفية الإسلامية، وتعدد مشاربهم ومنازعهم فيها. ومن خلال ذلك، وضحت تيارات معينة، تشير إلى اتجاهات مختلفة فى فهم تراث السمع ومن الممكن تصنيف أبرز هذه التيارات إلى تصنيفات ثلاثة، سنراها تباعاً.



ولا يأتى ذكر هذه اللفظة فى القرآن، لكنها من مفردات العربية القديمة حتى بمعناها (الغناء أو عزف الموسيقى)

ومن هنا كان القول والسمع أساس كل تصرف، فيقول ابن عربى: "ولما لم (يكن) الوجود، أعنى وجود العالم، غلا بالقول من الله، والسمع من العالم . لم يظهر وجود طرق السعادة وعلم الفرق بينها وبين طرق الشقاوة إلا بالقول الإلهى والسمع الكونى، فجاءت الرسل بالقول جميعهم، من قرآن وتوراة وإنجيل وزبور وصحف، مما ثم إلا قول وسمع، غير هدين لم يكن، فلولو القول ما علم ~~مركب~~ المرید، (و) ما يريده مناء، ولولا السمع ما وصلنا إلى تحصيل ما قل لنا في القول نتصرف، وعن القول نتصرف مع السمع، فهما مرتبطان لا يصح استقلال واحد منهما دون الآخر وهما نمبتان: فبالقول والسمع نعلم ما فى نفس الحق، إذ لا علم لنا إلا بإعلامه، وإعلامه بقوله .."<sup>(٦)</sup>

ومن الواضح ان القول الإلهى الذى يقصده ابن عربى هنا هيمما يتعلق بالكون هو أولا: الأمر التكوينى "كن" .. وهذا يعنى أن اس عربى يرجع السمع إلى لحظة

الخلق والتكوين وهو يقول شعرا:

أصل الوجود سماعنا من قول كن

فيه نكون، ونحن عين المنطق<sup>(٧)</sup>.

كما يقول نثرا: "فبالسمع وقع

الخروج إلى الوجود من العدم..."<sup>(٨)</sup>.

من لم يرتكوبه، وتكوين كل كائن من نفس الكسوائن عند التوجه الإلهى لقول: كن، فلا يعول عليه، فإن لم يرها منبعثة عن الحق، عن قوله: كن، فلا يعول عليه<sup>(٩)</sup> فهذا إذن سماع تكوينى، على أننا إذا تمكنا من تصور القول الإلهى "كن" فى بدء الخلق، فمن الصعب أن نتصور سماع هذا القول من ~~مطويات معدومة~~، ثم تتكون بعد. ولكن ابن عربى يتحدث فى إطار فكرة "الأعيان الثلاثة" المشهورة، هذه الأعيان الثلاثة فى علم الله أزلا، وهى لا تظهر إلى الوجود الفعلى إلا بالأمر التكوينى، ههى موحودة بالقوة، وبالأمر التكوينى الإلهى يصح لها الوجود بالفعل، فسماعها إذن يكون وهى فى حالة الوجود بالقوة.

المعنى الباطنى للسمع:

فى المقرة الحالية نصل إلى المعانى الباطنية للسمع، عن طريق تحليل العديد من تعريفات شيوخ التصوف الإسلامى،



وكذلك نتعرف على الآلات والحواس الباطنية التي استخدمها الصوفية في هذا المجال، وغير ذلك من تفاصيل

وأول هؤلاء الشيوخ هو (ذو السون المصري)، المتوفى سنة ٢٤٥هـ أو سنة ٢٤٨هـ، وهو يُعرف السماع بقوله: "... وادحق يززع القلوب إلى الحق فمن أصفى إليه بحق تحقق، ومن أصفى إليه بنفس تزندق"<sup>(٦)</sup>. وهذا التعريف يتضمن كنه السماع "وارد حق" ووظيفته "إزعاج القلوب إلى الحق" ثم كيفية الإصغاء إليه، وما يترتب على هذه الكيفية، "فمن أصفى إليه بحق تحقق ومن أصفى إليه بنفس تزندق". على أن استخدام ذى الكون هنا لكلمة "يززع" هي التعبير عن توجه القلوب نحو الحق، هو استخدام غريب، لا يتفق مع الشكل الخارجى للسمع، من حيث تناسق الصوت والنغم، على نحو ما سبق ذكره، وهذا يدفعنا إلى التساؤل: هل المقصود من السماع هو مجرد الصوت؟ أم أنه أمر آخر يتجاوز حسن الصوت أو قبحه؟

إن الهجویری، المتوفى سنة ٤٦٥هـ يجيبنا على هذا التساؤل، في سياق تعقيبه على تعريف ذى السون

السابق، فيقول: "... إن هذا الصوفى الجليل لا يعنى أن السماع هو سبب الوصول إلى الله Attaining Unto God ولكنه يعنى أن السماع عليه أن يسمع الحقيقة الروحية، وليس مجرد الصوت، وأن وارد الحق ينبغى أن يستقر في قلبه ويزعجه، ومن كان في هذا السماع يتبع الحق، فإنه يعم بالكشف على حين أن من يتبع نفسه سيحجب..."<sup>(٧)</sup>

ويؤكد أبو طالب المكي، المتوفى سنة ٢٨٦هـ، هذا المعنى، بعبارة أكثر وضوحاً، فيقول: "... والسمع المحق يأخذ المعاني من الصوت، ولا يلتفت إلى التغميم بهلا فمن سمع على التشبيه والتمثيل: أخذ. ومن سمع على الهوى والشهوة، فقد لعب ولها ومن سمع باستخراج الفهم، على معاني صفات الحق، ونظر وتطرق، ودليل على آيات صدق؛ كان سامعاً على مزيد، وهذه طرائق أهل التوحيد"<sup>(٨)</sup>.

"وإذا كان السماع ليس هو مجرد الصوت، وإنما هو الحقيقة الروحية، ومعاني صفات حق، الواردة على قلب السامع، لكي تستقر فيه، بحيث تحمله ينمض عنه كسله وتراخيه، تأهباً للوصول والتحقق. كان استعمال كلمه



ذى النون لكلمة "يزعج" مناسبة تماماً للتعبير عن هذا المعنى<sup>(١١)</sup>

ويزيدنا أبو يحيى زكريا الأنصارى، المتوفى سنة ٩٢٦ هـ، تفصيلاً في مادة هذا التعريف، فيقول معرقاً للسمع: "... هو الانتباه بالقلب إلى ما يحمد شرعاً."<sup>(١٢)</sup>

ولا جرم أن استحضار الانتباه واصطناعه يسهل بوجود باعث، أو مزعج، وهو السمع. ومن هنا قيل إن: السمع لا يصلح "إلا لمن كانت له نفس ميتة، وقلب حي، فنفسه نبتت بسيوف المجاهدة، وقلبه حي بنور الموافقة..."<sup>(١٣)</sup>

وينتقل الصوفية من القلوب إلى الأسرار، فيعرف أبو يعقوب النهرجوري المتوفى سنة ٣٣٠ هـ، السمع بأنه "حال يبدى الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق"<sup>(١٤)</sup>. ويجيب أبو علي الروزباري، المتوفى سنة ٣٢٧ هـ، حين سئل عن السمع، بقوله: "مكاشمة الأسرار، إلى مشاهدة المحبوب"<sup>(١٥)</sup>

وينتقل الصوفية من الأسرار إلى بقية الحواس الباطنة، فيعرف بعضهم السمع بأنه "لطف غذاء الأرواح لأهل المعرفة، لأنه وصف يذوق عن سائر الأعمال، ويدرك برقة الطبع لرقته، ويدرك بصفاء السر

لصفائه ولطفه عند أهله..."<sup>(١٦)</sup>

ويتحدث أبو حسين السراج، المتوفى سنة ٣٢٠ هـ، عن ثمرة سماعه، فيقول: "... جال بي السماع في ميدان من ميادين البهاء، فأوحى في وجود الحق، عند العطاء، فأستقنى بكأس الصفاء، فأدركت به منازل الرضا، وأخرجني إلى رياض النزهة والفضاء..."<sup>(١٧)</sup>

وهذه الاختلافات البينة في النظر إلى معنى السمع، من حيث الظاهر والباطن، ومن حيث الحواس الظاهرة والباطنة المستخدمة فيه - تقتضي من الصوفى أن يتجلى الدقة في مقامه من السمع، وهي فهم الإشارات السمع، وإلا فهي الفتنة والمزالق الخطيرة.

ويقول الشبلي حين سئل عن السمع: "... طاهره فتنة، وباطنه عبرة، فمن عرف الإشارة، حل له استماع العبرة، وإلا فقد استدعى الفتنة، وتعرض للبلية..."<sup>(١٨)</sup>

وكان الشيخ إسماعيل الحبرتي اليمنى، يقول: "السمع هو الصفا الزلاق، والذي لا يثبت عليه إلا أقدام الرجال..."<sup>(١٩)</sup>، ويقول: "... السمع محك الرجال، فمن لا ورد له لا وارد له..."<sup>(٢٠)</sup> ومن هنا عرف ابن عربي السمع بأنه:

سر من أسرار الله تعالى في الوجود...<sup>(٢٠)</sup>

فالسمع إذن، وارد حق، وآلته الظاهرة الأساسية هي السمع، والباطنة هي القلب أو السر أو الروح. وثمراته لا تحصى، كما أن مخاطره جسم، على غير دوى الإقدام، ولكي يتحقق به الصوفي، وينال ثمراته، فلا بد له من "السمع" وهو الإصغاء، والاستماع، بحضور القلب<sup>(٢١)</sup>.

وهذه أوصاف أهل الحق، كما يقول أبو عثمان المغربي، المتوفى سنة ٣٧٣هـ: "قلوب أهل الحق قلوب حاضرة، وأسماعهم أسمع مفتوحة"<sup>(٢٢)</sup>.

وهي هذا السياق يبرز تعريف الكريم الجيلي، تعريفاً جامعاً لكل هذه الخصائص التي طالعناها في التعريفات والنصوص السابقة ولا ينبغي أن يعترينا الدهش من ذلك، ولابد أن نألف اكتشاف أن الجيلي يمثل أقصى درجات التطور في مفهوم مصطلح "السمع" في كل مرحلة من مراحله، وتصنيف من تصنيفاته. ويرد تعريف الحياشي على النحو التالي: "...السمع؛ هو التلقى من الحق بالحق على طريقة الاستماع وهو الذكر الخفي..."<sup>(٢٣)</sup>.

فالاستماع يكون بحضور القلب، والذكر الخفي هو ذكر السر، وهما

أعلى درجات الحواس الباطنة. فكأن الجيلي، إذن، يقصد سماع الصوفي بكيبته. وهذا هو ما أورده عبد الكريم الجيلي، نفسه، في تعقيبه على قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (سورة ق: ٣٧) "... فالقلب في الآية، يعنى: يفهم به عن الله، (أو ألقى السمع وهو شهيد) يعنى أنه يصمى بكيبته، فيشهد ببصيرته، موقناً ما يلقي إليه، إما ظاهراً أو باطناً. فعلم من ذلك أن حقيقة الذكرى لا تحصل إلا لمن كانت فيه إحدى الخصيلتين..."<sup>(٢٤)</sup>. وهذا يعنى أن تعريف الجيلي هو أجمع تعريفات مصطلح "السمع"، وأشملها لخصائصه الظاهرة والباطنة.

### تصنيفات السماع:

هناك تيار يتناول السماع من حيث مرتبة صاحب السماع في الطريق الصوفي، أي من حيث كونه مريداً مبتدئاً، ثم شيخاً، ثم خصوص الخصوص. وهناك تيار آخر يتناول السماع من حيث تعلقه بمظاهر الطبيعة من أشياء ومخلوقات

وهناك تيار ثالث يتناول السماع من



ولا خطر له من السماع في حق الله تعالى ما يستحيل عليه، ويكمر به هوى سماع المريد المبتدئ خطر، إلا إذا لم ينزل ما يسمع إلا على حاله، من حيث لا يتعلق بوصف الله تعالى، ومثال الخطأ فيه، هد، البيت بعينه فلو سمعه في نفسه، وهو يخاطب ربه عز وجل، فيصيف التلون إلى الله تعالى فيكفر. ولعل الشاعر لم يرد به إلا نسبة محبوه إلى التلون، في قبوله ورده، وتقريبه وإبعاده، وهذا هو المعنى

فسماع هذا كذلك في حق الله تعالى كمر محض بل ينبغي أن يعلم أنه، ~~تحتاجه~~ وتعالى. يلون ولا يتلون، ويغير ولا يتغير، بخلاف عباد، وذلك العلم يحصل للمريد باعتقاد تقليدي إيماني، ويحصل للعارف الصيرفيين كشفى حقيقي، وذلك من أعاجيب أوصاف الربوبية، وهو المغير من غير تغير، ولا يتصور ذلك إلا في حق الله تعالى، بل كل معير سواء، فلا يعير ما لم يتغير. (٢٦)

سماع المتوسطين، وهم العارفون الصديقون، أو الخاصة: ويعرفون بمقصدتهم أبو عثمان الحيري، يطلبون الريادة في أحوالهم، ويسمعون من ذلك ما يوافق أحوالهم وأوقاتهم. (٢٧)

حيث تعلقه بالقرآن، أو بالقصائد والشعر عموماً

ومن الممكن أن يلتزم الباحث مريداً من التيارات، لكن ما ذكرناه هو أبرزها وأهمها. فليبدأ، إذن، ثلاثة تيارات أساسية، قوام ثلاثة تصنيفات رئيسية، نعرضها كالتالي:

أولاً: التصنيف الأول: من حيث المرتبة في الطريق.

وإذا كان الطريق الصوفي له مداية، ووسط، ونهاية، فإن ذلك يفرض علينا تصنيفاً ذا أقسام ثلاثة، بعدد أقسام مراحل الطريق الصوفي

#### ١- سماع المريدين والمبتدئين:

ويعرف أبو عثمان الحيري، المتوفى سنة ٢٩٨ هـ، بغاية سماع أصحاب هذه المرتبة، فيقول: "إنهم يستدعون بذلك الأحوال الشريفة، وتحشى عليهم في ذلك الفتنة والمراءاة" (٢٨)

وفتق المريدين في السماع كثيرة، وقد دخرت بها كتب التراث الصوفي ويضع العزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، أصبعه على موضع الفتنة في مثل هذه المعاني، فيقول: "... ينبغي إحكام قانون العلم في معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته،

والصديقون هم أصحاب المرتبة التالية للمتدئين. ولأنهم فى مرتبة متوسطة بين البدايات والنهايات، فبتهم يطلسون الزيادة فى أحوالهم، كى يبلغوا مرتبة الكمال. وهذا أمر عادى، ولكن المهم هو النصف الثانى من عبارة أبو عثمان الحيرى: "... ويسمعون من ذلك ما يوافق أحوالهم وأوقاتهم..." لأن هذا المنحى فى السماع أصبح منهجاً ثابتاً فى تفسير وفهم العديد من النصوص الصوفية الملفزة، التى أساء فهمها وتفسيرها بعض الباحثين المعاصرين كمبد الرحمن بدوى من الباحثين الشرقيين، ولوى ماسينيون <sup>(٢٨)</sup> Luis massignon من الباحثين الغربيين <sup>(٢٩)</sup>.

ويعرّز السراج الطوسى هذا التعريف بتعريف آخر، ينقله عن بعضهم، فيقول أنهم "... يرجعون فيما يسمعون إلى محاطبات أحوالهم وأوقاتهم ومقاماتهم، وهم مرتبطون بالعلم، ومطابون بالصديق فيما يشيرون إليه من ذلك..." <sup>(٣٠)</sup>

ولأنهم يسمعون ما يوافق أحوالهم ومقاماتهم، وهى قلما تتفق، "... لأن الناس محتلمون فى طلب الله تعالى..." <sup>(٣١)</sup>، على نحو ما يذكر الشيخ عبد الكريم الجبلى فقد وقع الخلاف بينهم، لأن كلا يحمل المعنى

على وفق مرتبته فى الطريق.

ويورد لنا الجبلى الكثير، والجسم الغفير، فى هذا الميدان، فهو يقول بادئ ذى بدء: "... وأعلم أن المستمعين، وإن اشتركوا فى سماع مجرد الألفاظ، فقد تباینوا فى سماع معانيها، فرب كلمة موضوعة لمعنى القريب، قد فهم منها معنى البعد، وبالعكس على قدر المقام والمستمع... ثم أعلم أن اختلاف الفهم فيما يسمع منوط بمقام السامع، كما تقدم ذكره، على قدر قابليته، لا يحسن أن يتحدى مقامه ضرورة، ومن هنا وقع الخلاف بين سائر العالمين، فى جميع ما <sup>(٣٢)</sup> اختلافوا فيه، لأن كلا يحمل المعنى على ما يقتضيه أمره..." <sup>(٣٣)</sup>.

ويسترسى الجبلى فى تفصيل هذه النقطة، فلا يكتفى بذكر مرتبة الصوفى، بل يبين لنا دقائق السماع وفقاً للمقامات والأحوال "... فاعلم أن كل طائفة تأتى أمراً ما فهى مختلفة فى ذلك، فمنهم من يكمله، ومن يقرب من الكمال، ومن يقتصر على جزء منه، على قدر الاستعداد والقبالية التى جعلها الله فى عاده. وكذلك أهل السماع مختلفون فى حمل المعانى على قدرهم، فما من



برغم تواجد قلوبهم وتحركها  
ومن سماتهم، كذلك، أن يكون  
حائهم قبل السماع ويعدّه سواء؛  
ويستشهد السراج الطوسي على ذلك  
بقول أبي بكر الصديق، رضي الله عنه،  
حين سمع رجلا وهو يبكي عند قراءة  
القرآن، فقال: "هكذا كنا حتى قست  
القلوب" (٣١)

أما قيام بعض الشيوخ بالرقص في  
جلسات السماع، فيعاليه السهروردي  
البغدادي، بأنه من باب "الموافقة للفقراء  
في الحركة" (٣٢)، ولكنه يعدّه أمرا معيبا  
في حق مكانة هؤلاء الشيوخ

ولكن السراج الطوسي يبيح الرقص  
للمشايع لعلّه أخرى هي أنه "... يريد أن  
يغطى بذلك حاله على جلسائه وقرنائه" (٣٣)  
وهذا الحال الأخير أقرب إلى حال طائفة  
اللامتية، الذين يظهرون حالا يخالف  
حقيقة باطنهم، حتى يخفون مقامهم  
الحقيقي، صنا به على الإفشاء.

وهذا هو نهاية التصنيف الحالي،  
وننتقل إلى التصنيف التالي:

ثانيا: التصنيف الثاني: من حيث الكون  
والمخلوقات:

يعول هذا التصنيف على السماع في

يسمع في مقام التوبة، كمن يسمع في  
مقام العادة، ولا من يسمع في مقام  
التوكل، كمن يسمع في مقام الرضا،  
ولا من يسمع في مقام الرضا، كمن  
يسمع في مقام المحبة، ولا من يسمع في  
التوطين، كمن يسمع في التمكين، لأن  
الناس مختلفون في طلب الله تعالى... وكل  
سامع من هؤلاء له فيما يسمعه تأويل يليق  
بحاله" (٣٤).

سماع أهل الكمال، وهم خصوص  
الخصوص:

ويصفهم السراج الطوسي في اللوح  
بقوله: "والسمة الغالبة على أصحاب هذه  
المرتبة، هي عدم تأثرهم بالسماع ظاهرا  
وباطنا، لأنه لم تبق فيهم فضيلة لطارق  
يطرقهم، ولوارد يرد عليهم، ولا يقى من  
طبائعهم ونفوسهم ويشرتهم حاسة إلا  
وهي مبدلة ومهذبة، لا تأخذ من النغمات  
حظوظها، ولا تقلد بالأصوات الطيبة، ولا  
تتعم بها، لأن همومهم مفردة، وأسرارهم  
طاهرة، وصفاتهم لا يعارضها كدورة  
الحس، وطلقات النفس، وتغيير البشرية،  
ومقارنة الإنسانية" (٣٥).

ومن سماتهم كذلك: سكون  
حوارجهم، وهذوء ظاهريهم في السماع.

تسبيحها<sup>(٣٨)</sup>

ويذكر الكلاباذي، المتوفى سنة ٣٩٠ هـ، عن أبي عبد الله محمد بن سعدان، عن بعض الكبراء، قوله: كنت يوماً حالسا بجدار البيت، فسمعت أينا من البيت: ياجدارا تنح عن طريق أوليائي وأحبائي اللهم زارك بك، طاف حولك، ومن زارني بي، طاف عندي<sup>(٣٩)</sup>.

وهذه القصة تذكرنا بالقصة التي أوردها الجامي، عن جعفر الخلدي، عن محمد بن خالد الأجرى أنه قال: "... كنت مشغولاً بعمل الأجر، فيوما مشيت بين الخنايا، قال: سمعت لبنا يقول للبن آخر: السلام عليك! هي هذه اللبنة أدخل في النار! قال: فمنعت الخدام أن يدخلوا شيئاً منه النار، وتركت، بعد ذلك، هذه الصنعة"<sup>(٤٠)</sup>.

ويذكر اليافعي، المتوفى سنة ٧٦٨ هـ، إن بعض الفقهاء أنكروا على بعض الصوفية، وقال: "لم تسمع الجلاجل؟ يعني التي في الدفقال الصوفي: واللّه ما أسمع جلاجل، وإنما اسمها تقول الله، الله!" ويعقب اليافعي على هذه الواقعة بقوله: قلت: هذا سماع من يسمع بحق، وأما سماع من يسمع بلهو وباطل، فينطلق إليه

عناصر الكون والحمادات غير الحية، وفي مخلوقات الله الحية، من غير الإنسان، كالطير والحيوان والنبات. وهذا يعني أن لدينا قسمين رئيسيين، وأن هناك قسمًا ثالثًا غير رئيسي: القسم الرئيسي الأول: خاص بالأشياء غير الحية، أما القسم الرئيسي الثاني: فهو خاص بالأشياء الحية، فيما عدا الإنسان. أما القسم الثالث والأخير، وهو غير رئيسي، فإنه يتعلق بعنصر من عناصر الطبيعة، وهي "الريح".

#### ١- السماع في الأشياء غير الحية:

ولا يدخل في هذا الباب تسبيح الحصى بين يدي رسول الله ﷺ، وكذلك حنين الجذع، وغير ذلك وذاك مما هو مشهور من تعامل الحمادات مع مقام النبوة الكريم، فهي من باب المعجزات، على نحو ما اعتبرها القاضي عياض<sup>(٣٧)</sup>.

ولأن التراث القصصي للصوفية الأوائل، في هذا المجال، يبدو ضحماً، كالعادة، فسيجتزئ منه بالقدر اليسير الذي يوضح لنا مفهوم هذا القسم.

فيذكر السراج الطوسي تسبيح "القصة" بين يدي الصحابي أبي الدرداء، والصحابي سلمان المارسي، حتى سمعا



اللهو بهما يناسب حاله<sup>(١١)</sup>. وهذا التعليق يعود بنا إلى ما ذكره في التصنيف الأول ويروى عن علي بن أبي طالب، رضى الله عنه، أنه سمع صوت ناقوس، فقال لأصحابه: "أتدرون ما يقول هذا؟ فقالوا لا، قال: إنه يقول.

### سبحان الله حقاً حقاً

إن المولى صمد بيقى<sup>(١٢)</sup>.

### ٢- السماع في الأشياء الحية:

ويتفرغ هذا القسم، وفقاً لنوعية مادته، إلى ثلاثة فروع، سماعية: فمنها ما يتعلق بسماع الطير، ومنها ما يتعلق بسماع الحيوان، ومنها ما يتعلق بسماع النباتات وهو آخر فروع هذا القسم.

### أ) سماع الطير:

فيذكر الكلاباذي، عن أبي بكر اس مجاهد، عن بعض الأصحاب قوله: خرجت يوماً إلى نيل واسط، فإذا أنا بطير أبيض في وسط الماء، وهو يقول: "سبحان الله على غفلة الناس"<sup>(١٣)</sup> ويقص علينا الشيخ أبو الربيع المالقي، رضى الله عنه، فيقول: كنت في بعض سياحاتي مفرداً فقيض الله لي طيراً، إذا كان الليل ينزل قريباً مني، يبيت يسامرني، فكنت أسمعه في الليل ينطق قائلاً: يا قدوس يا

قدوس)، فإذا أصبح صفق بجناحيه، وقال "سبحان الرزاق"<sup>(١٤)</sup>

### ب) سماع الحيوان:

ويقصر السراج الطوسي عن أبي سليمان الخواف، حين يقول: "كنت راكباً حماراً لي يوماً، وكان يؤذيه الذباب، فبسطاً طئي رأسه، فكنت أضرب رأسه بخشبة كانت في يدي، فرفع الحمار رأسه إلي، وقال: أصرب! فينك هو ذا تضرب على رأسك"<sup>(١٥)</sup> ولغرابية هذه الواقعة أورد السراج الطوسي أحد الأصحاب، وهو يراجع الصوفي، صاحب التوقيعة، "... فقال أبو عبد الله: فقلت لأبي كميته، وقع لك ذلك، أو سمعته؟ فقال: سمعته يقول: "كما تسمعني"

### ج) سماع النبات:

ويورد اليافعي رواية عن الشبلي أنه قال: "... اعتقدت وقت أني لا أكل إلا من الحلال، فكنت أدور في البراري، فرأيت شجرة تين، فمددت يدي إليها لأكل، فتأدنت الشجرة، إحمط عليك عقدت! لا تأكل مني، فإني ليهودي"<sup>(١٦)</sup>

وإذا كانت هذه الواقعة تظهر الشجرة وهي تنبه الشبلي لكي لا يأكل منها، حفاظاً على عهده مع الله، فهناك



واقعة أخرى يتبين منها رغبة شجرة أخرى في أن يتناول الصوفية من ثمرها، استفادة من بركاتهم وعطفتهم: فيقص محمد بن المبارك الصوري قائلًا: "كنت مع إبراهيم بن أدهم في طريق بيت المقدس، فنزلنا وقت القيلولة، تحت شجرة رمانة، فصلينا ركعات، وسمعت صوتًا من أصل تلك الرمانة يقول: يا أبا إسحاق! أكرمنا بأن تأكل منا شيئًا فطأطأ إبراهيم رأسه، فقال الصوت (ثلاث مرات) ثم قال: يا محمد، كن شيفعنا إليه ليتناول منا شيئًا، فقلت له: يا أبا إسحاق! لقد سمعت، فقام، وأخذ رمانتين، فأكل واحدة، وناولني الأخرى، فأكلتها وهي حامضة، وكانت شجرة قصيرة، فلما رجعنا من ريارتنا، إذا هي شجرة عالية، ورمانها حلو، وهي تثمر في كل عام مرتين، وسموها رمانة العابدين<sup>(١٧)</sup>.

#### (ج) سماع الريح:

وهذا النوع من السماع يمثل تيارًا ضعيفًا، ولم تذكر المصادر الصوفية القديمة عنه الكثير، وقد ظفروا بمثال له يكاد يكون فريدًا، وتمثله القصة التالية:

فيذكر الجامي، المتوفى سنة

٨٩٨هـ، أن أبا حمزة الخراساني، المتوفى سنة ٢٩٠هـ "سمع صوت الريح فحصل له الوجد... ويوما كان في بيت الحارث المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٥هـ، "فسمع صوت الريح أيضًا، فحصل له الوجد، فقال: عز الله جل جلاله! فقال الحارث المحاسبي: كيف هذا الحال؟ بين لي وإلا قتلك؟ فقال أبو حمزة: يا مسكين! احلط النخالة والرماد، وكل مدة من السنين حتى يتبين لك هذه المسألة<sup>(١٨)</sup>.

ومغزى القصة يوحى بإنكار الحارث المحاسبي هذا اللون من السماع ما لم يعرف سره، فما كان من أبي حمزة إلا أن علق المعرفة على شرط شديد الصعوبة في تحقيقه وتحمله، ولكن القشيري يورد نصًا شاملاً لأنواع السماع، نقلًا عن أبي عثمان المغربي، فيقول: "من ادعى السماع، ولم يسمع صوت الطيور، وصرير الباب، وتصفيق الريح، فهو فقير مدع<sup>(١٩)</sup>.

أما من حيث سماع الصوفي لكلام المخلوقات:

فيعلل الجيلي قدرة الصوفي على ممارسة هذا اللون من الكشف السماعي، بفكرته عن التجليات الإلهية، فهو يعتبر أن هذا الصوفي قد تجلى الله



الطوسي يقسم أصحاب  
هذا السماع إلى قسمين:  
القسم الأول:

سماع ينقسمه التدبر وحضور القلب،  
وقد وصفهم الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ  
إِنَّكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ  
أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ  
اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ۖ﴾ (محمد:  
١٦) فهؤلاء، كانوا يستمعون القرن  
بأذنه، ولم يعتبروا بحضور قلوبهم،  
فهمهم الله تعالى بذلك، وطبع على  
قلوبهم<sup>(١)</sup>. وقد حذر الله سبحانه من  
مخاطبتهم، والتأسي بهم، فقال تعالى:  
﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا  
يَسْمَعُونَ ۖ﴾ (الأنفال: ٢١).

#### القسم الثاني:

سماع التدبر وحضور القلب، وقد  
وصف القرآن أصحاب هذا السماع بقوله  
تعالى ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ  
أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ  
الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ۖ﴾  
(المائدة: ٨٣) فهؤلاء هم الذين سمعوا  
القرآن، لأنهم حصروا قلوبهم عند

عليه بصفة السمع، فإذا هو يسمع كل  
شيء، وقد حبر الجيلي هذا التجلي،  
فوصفه بدقة قائلا: "... ومنهم من تجلى الله  
عليه بصفة السمع، فيسمع تطلق الجمادات  
والنباتات والحيوانات، وكلام الملائكة،  
واختلاف اللغات، وكان البعيد عنده  
كالقريب، وذلك أنه لما تجلى الله له  
بصفة السمع، سمع بقوة أحدية تلك  
الصفة، اختلاف تلك اللغات، وهمس  
الجمادات والنباتات. وفي هذا التجلي  
سمعت علم الرحمانية من الرحمن،  
فتعلمت قراءة القرآن، فكنت الرطيل،  
وكان الميزان.. وهذا لا يفهمه إلا أهل  
القرآن، الذين هم أهل الله وخاصته... ۖ﴾

السماع في القرآن، أو هي الأشعار، أو  
في كليهما، وهذا يعني أن هذا التصنيف  
يعول، حسبما ورد في العنوان، على  
محالات ثلاثة:

#### أ) السماع في القرآن:

ويادئ ذي بدء، لابد أن نشوه بان  
جمهور الصوفية يتحسب إلى حد بعيد من  
الاقتراب من السماع في القرآن عمليا  
لشدة وطأة روحانيات هذا الكتاب  
الكريم، ومع ذلك فإنهم تناولوا هذا  
المجال نظريا، ومن هنا، نرى السراج

استماعهم القرآن، فمدحهم الله تعالى بذلك<sup>(٥٦)</sup>.

وإذن، فالمعول عليه، حسب قول السراج، عند استماع القرآن، هو: حضور القلب، والتدبر، والتمكك، والتذكر، وعلى ما يصادف قلب السامع من قراءته، فيكون الغالب على وقته في استماعه القرآن فإذا لم يكن له حال، ولم يكن في قلبه وجد يطرقه ما سمعه من القرآن، ويوافقه، ويرعجه، فمثل ﴿ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْتَوِقُ عِمَّا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ كُلُّ نَفْسٍ عَنْتٍ قَاهِرَةٍ لَّا تَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة: ١٧١)<sup>(٥٧)</sup>.

ووقائع الصوفية في ذلك كثيرة جداً، نجتزئ منها بالنماذج التالية:

- فيذكر السراج أن "زرارة بن أوفى، من الصحابة، أم بالناس، فقرأ آية من كتاب الله، فصعق، ومات"<sup>(٥٨)</sup> وشهق أبو جهير، من التابعين، ومات حين قرأ عليه صالح المري<sup>(٥٩)</sup> وكان للفضيل ابن عياض، المتوفى سنة ١٨٧ هـ، ولد اسمه على، وكان أقوى منه في الرهد والتقوى والعبادة، فقرأ قارئ عند زمزم ﴿ وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقْرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ ﴾

(إبراهيم: ٤٩)، فسمعه، فزعق، وخر

ميت.

- قال شيخ الإسلام: من المحب إشارة، ومن العارف بذل الروح<sup>(٦٠)</sup>.

- والتراث الصوفي استوفى كل جوانب هذا المجال، ووصف ما لا يحصى من ألوان ردود الفعل الروحانية العنيفة، التي تصل إلى موت صاحبها أو تكاد<sup>(٦١)</sup>. خاصة في نقد أهل السلف لتصنع "الغلبة والوجد" واهتمامهما، ومع ذلك، فقد أبدع بعض كبار القوم معراجاً لتلاوة القرآن، يعول على حلاوة الاستماع، ودرجته، وليدة حضور القلب، والغيبة عن حظوظ الدنيا والنفس، بقوة المشاهدة، وصفاء الذكر فيذكر الشعرائي، المتوفى سنة ٩٧٣ هـ، صورة أكثر حيوية وملائمة للسياق الحال، مما ذكره السراج الطوسي<sup>(٦٢)</sup>، فيقول: ".. كان مسلم الخواص يقول: كنت أقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة، فقلت لنفسي: أقرئية كأنك تسمعه من رسول الله ﷺ، فجاءت حلاوته، ثم أردت زيادة فقلت: أقرئية كأنك تسمعه من جبريل عليه السلام، ينزل به على النبي صلى الله عليه وسلم، فزادت حلاوته، ثم قلت: أقرئية كأنك تسمعه من رب العالمين، فجاءت الحلاوة كلها"<sup>(٦٣)</sup>.

- فهذا المعراج يتدرج في الحلاوة،



من حيث كون القرآن مقروءاً من فم الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم من فم جبريل عليه السلام، يقرأه على محمد صلى الله عليه وسلم، ثم من الحق تبارك وتعالى، رب العالمين. هنص الإمام الشعرائي هنا يعكس تجربة روحية شخصية لمسلم الحواص، على حين أن نص السراج الطوسي نقلاً عن أبي سعيد الخراسي، يعول في معراجه على تدبر واستبطاء بعض آيات القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى وصفا لقراءة جبريل، ونزوله بالقرآن على النبي ﷺ ﴿وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلًا رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ٩٢) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (الشعراء: ٢١٢).

ومن مثل قوله تعالى، وصفا للسمع (١٩٢) ﴿مَنْ الْحَقُّ﴾ ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (الزمر: ١) وانظر سورة الإسراء / الآية ٨٢، وانظر غافر / آية ١-٢. ومع أن استناد الخراسي إلى تدبر الآيات الكريمة يعد أوثق وأمن منهجياً وعقدياً، إلا أن إدخال الخواص عنصر "الحلاوة" لا يعنى تجاهل توثيق الخراسي، لكنى أعتقد أن الخواص يقصد إضافة عنصر "الحلاوة" إلى عنصر تدبر آيات القرآن، الذى أصبح فى عصره عنصراً شائعاً مسلماً به، فكان ما كان<sup>١</sup>

ب- السماع فى الأشعار وفى القرآن؛ وهذا يعنى أنه لا يوجد هنا سوى قسم واحد يجمع السماع فى الأشعار وفى القرآن سوياً، وسذلك يكون مجموع مجالات هذا التصنيف لا يتجاوز الاثنى لتداخل محال الأشعار مع مجال السماع فى القرآن

وهناك تيار ظاهر فى التراث الصوفى القديم، يمثل أزياب التصوف، الذين احتاروا سماع القصائد وأبيات الشعر، وفضلوها على السماع فى القرآن، ليس لإمصلية الأول على الثانى، بالطبع، وإنما بسبب خطورة نتائج سماع القرآن على للصوتى المستمع، وهم يستبدون فى ذلك الاحتيار والتفضيل إلى براهين وحجج عديدة، نسوقها هنا على النحو التالى:

١- القرآن كلام الله، وكلامه صفة، وهو حق لا يطيقه البشر إذا بدا، لأنه غير مخلوق، لا تطيقه الصفات المخلوقة.. فلو أنزله الله تعالى على القلوب حقائقه، وكشفت للقلوب درة من التعظيم والهيبة عند تلاوته، لتصدعت وذهلت، ودهشت وتحيرت<sup>(١)</sup>.

٢- قد لا يجد المرء رقة فى قلبه عند تلاوته القرآن، فإذا اجتمع مع التلاوة صوت حسن، أو نغمة طيبة شجية، وجد

الرقعة، وتلذذ بالاستماع، ثم إذا تكرر ذلك في غير القرآن: علم أن ما ظنه من الرقة والصفاء والتلذذ والوجد من القرآن، لو كان كذلك، لما انقطع منهم على الدوام في حين التلاوة والقراءة<sup>(٦٦)</sup> أي أن السبب هو النعمة وليس مادة السماع مضمونة.

٣- النغمات الطيبة موافقه للطبائع، وكذلك السماع، وإن كان أهله متفاوتين في درجاتهم وتحصيلهم، فإن فيه موافقة للطبع، وحظا للنفس، وتنعما للروح لتشاكلة بتلك اللطيفة، التي جعلت من الأصوات الحسنة، والنغمات الطيبة، والأشعار فيها معان دقيقة، ورقعة وفصاحة، ولطافة وإشارات، ونسبتها كلها نسبة الحظوظ لا نسبة الحقوق. أما القرآن فهو كلام الله، ونسبته نسبة الحقوق، لا نسبة الحظوظ، فإذا طبقت هذه الأصوات والنغمات، على هذه القصائد والأنبيات، يشاكل بعضها بعضها، بموافقتها ومجانستها، تكون أقرب إلى الحظوظ، وأخفت محملا على السرائر والقلوب، وأقل خطرا لتشاكل المخلوق بالمخلوق<sup>(٦٧)</sup>.

٤- من الظاهر قول النبي ﷺ: «إن

من الشعر لحكمة»، وفي موضع آخر: «الحكمة ضالة المؤمن»<sup>(٦٨)</sup>.

فاختيار الصوفية سماع الشعر، إذن، هو اختيار يراعى حرمة القرآن وتعظيم ما فيه من الخطر<sup>(٦٩)</sup> لأنه حق، والنفوس تخس عندها، وتموت عن حركاتها، وتقنى عن حظوظها وتنعمها، إذا أشرقت عليها أنوار الحقوق بتشعشعها، وأبدت عن معانيها، فقالوا: ما دامت البشرية باقية ونحن بصفتنا وحظوظنا وأرواحنا، متنغمة بالنغمات الشجية، والأصول الطيبة، فإنهم طنا بمشاهدة بقاء هذه الحظوظ الأولى من انبساطنا بذلك إلى كلام الله عز وجل الذي هو صفته وكلامه، الذي منه بدأ، واليه يعود<sup>(٧٠)</sup>.

ومن المؤسف أن يكون ذلك موقف الصوفية الأوائل من هذه القضية، وإن كانت النصوص السابقة في سماع القرآن، تجعلنا نوافق، إلى حد معين، على وجهة نظرها أمام خطورة نتائج سماع القرآن، التي بدت في تجارب الصوفية المذكورين.

وقد سئل أبو مسلم الخواص: «ما بال الإنسان يتحرك عند سماع غير القرآن ولا يجد ذلك في سماع القرآن؟ فقال: لأن



سماع القرآن صدمة، لا يمكن لأحد أن يتحرك فيه لشدة غلبته، وسماع القوال ترويح، فيتحرك فيه..<sup>(٦٦)</sup>

على أن ابن عربى، لا يأخذ بمنطق هؤلاء الصوفية، ويتقدمهم بشدة بالغة، فى سياق حديثه عن أصحاب السماع المقيد بالنفقات، فما يقابل أصحاب السماع المطلق، ويعتبرهم مدعين ومتصنعين ويستدل على ادعائهم وتصنعهم باحتبار عملى واقعى نخضعهم له: فهو يسأل أحدهم عن المعنى الذى حركه عند سماع القرآن، وعند معرفته يتلو على هذا السامع آية من القرآن، شتمل على هذا المعنى عينه الذى ذكره صاحبنا، فإذا به لا يتحرك، ولا يأخذ الحال: "فما أشد فضيحتة فى دعواه! فقل له: يا أخى هذا المعنى بعينه، هو الذى ذكرت لى أنه حركك فى السماع البارحة، لما جاء به القوال فى شعره، سغمته الطيبة. فلأى معنى سرى إليك الحال البارحة، وهذا المعنى موجود فيما قد وصفته لك، وسبقته بكلام الحق تعالى، الذى هو تعالى وأصدق، وما رأيتك تهتز مع الاستحسان، وحصول الفهم، وكنت البارحة (يتخبطك الشيطان من المس) كما قال الله تعالى:

وحجبتك عن عين الفهم السماع الطبيعى، فما حصل لك فى سماعك إلا الجهل بك فمن لا يفرق بين فهم وحركة، كيف يرجى فلاحه؟<sup>(٦٧)</sup>

والشيخ عبد الكريم الحيلسى لا يتوافق مع ابن عربى فى هجومه المسرف على الذين يتحركون عند سماع الشعر من القوال، ولا يتحركون عند سماع القرآن، لأن الجيلسى يعتبر أن الفهم واحد فى الاثنين، مادام أن الفهم فتح من الله تعالى، على النحو الذى قد رأيناه

فابن عربى حين يميز بين شكل الحركة فى (السماع الطبيعى)، وهو للسماع المقيد بالنفقات، وبين شكل الحركة فى السماع الإلهى، وهو السماع المطلق، فإن ذلك يعنى رفض ابن عربى للحركة مطلقاً: "... فالسماع من عين الفهم هو السماع الإلهى، وإذا ورد على صاحبه، وكان قوياً لما يرد به من الإجمال - ففأية فعله فى الجسم أن يضجعه لا غير، ويغيبه عن إحساسه، ولا يصدر عنه حركة أصلاً، بوجه من الوجوه، سواء كان من الرجال الأكابر أو الصغار. هذا حكم الوارد الإلهى للقوى، وهو الفارق بينه وبين حكم الوارد الطبيعى، فإن الوارد

الطبيعي تحركه الحركة الدورية،  
والهيمان، والتخبط، فعل المجنون...<sup>(٦٨)</sup>.  
هنا الحيلى يجعل الحركة أساسا  
مكينا من أسس مفهومه عن السماع،  
ويقدم لنا الحركة من جانبين مختلفين  
(أ) الحركة من حيث الشكل، وهذه  
تتقسم إلى ثلاثة أقسام حركة طبيعية،  
حركة روحية، حركة رحمانية.  
(ب) الحركة من حيث الماعث، وهذه  
تتقسم إلى تسعة أقسام<sup>(٦٩)</sup> فسنبكى  
بإحالة القارئ إلى مطا هذا التفصيل<sup>(٧٠)</sup>

أ.د/ فجاج الغنيمى



- (١) انظر مادة "سمع" في المعاجم والقواميس العربية.
- (٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة "سمع" ٨ / ١٦٥، بيروت ١٩٥٦ م.
- (٣) السابق
- (٤) الفتوحات، ٢ / ٤٨٣.
- (٥) التحليات، ص ٤٨.
- (٦) رسالة لا يقول عليه، ص ٢٠.
- (٧) اللع، ص ٣٤٢، القشيرية، ص ١٦٨، إحياء علوم الدين، ٢ / ٢٥٧.
- (٨) كشف المحجوب، ص ٤٠٤ ويلاحظ أن الأستاذ نيكلسون NICHOLSON يترجم عبارة دي النون "يرجع القلوب إلى الحق" هكذا Stirs the heart to seek God أي "يحرك القلب للبحث عن الله" وهي ترجمة غير دقيقة
- (٩) قوت القلوب، ٢ / ١٢١.
- (١٠) وقد شاع استعمال لفظة "يزمج" بين الصوفية القائلين بذي النون، وطهيم ابن الجوزي، الخصم اللذود لتصفوف والسماع، انظر تبس تبس، وانظر المصنوع الواردة في المصنوعات، ٢١٩، ٢٢٥ - ٢٢٧ أما المزالى فقد حمل ذلك تعبيرا عن لوجد "فكلمه غير عن الوجد بانزعاج القلوب إلى الحق، وهو الذي يجده عند ورود ورد السماع" إحياء علوم الدين، ٢ / ٢٥٧، ويورد السهروردي البعداى نقد الحصري لتعبير ذي النون: "ما أدون حال من يحتاج إلى مزج يزججه" عوارف المارغب، ص ١٢٨.
- (١١) فشرح الرسالة القشيرية، هامش ص ١٦٦
- (١٢) السابق ص ١٦٨، روض الرياحين، ص ٣١٧
- (١٣) اللع، ص ٣٤٢، القشيرية، ص ١٦٨.
- (١٤) القشيرية، ص ١٧٠.
- (١٥) اللع، ص ٣٤٢، القشيرية، ص ١٦٨، مسألة السماع لابن رجب الحبلى، ق ٨٥.
- (١٦) اللع، ص ٣٤٢.
- (١٧) لقشيرية، ص ١٦٨، اللع، ص ٣٤٢
- (١٨) الشرحى طبقات الحواصر، ص ٣٩، ويستند أبو طالب المكي هذه العبارة إلى الخطير فهما نقل عنه في تمام، ويوردها "لصف الزلال" قوت القلوب ١٢٢ / ٢ وحسب ذلك لمزال "الصمو لزال" الأحياء، ٢٥٥ / ٢ وابن رجب الحبلى "الزال الصفاء" ق ٩.
- (١٩) الشرحى: المصدر السابق، ص ٣٩
- (٢٠) التديبيرات الإلهية، ص ٢٢٢.
- (٢١) اللع، ص ٣٤٢.



(٢٢) المشيرة: ص ١٦٩.

(٢٣) غنية أرباب السماع: مخطوط، ق ١٧٠ و.

(٢٤) غنية أرباب السماع، ق ٧٦ ظ.

(٢٥) هناك اختلاف في اسم ولقب هذا الصوفي "أبو عثمان سعيد بن عثمان ثراوي الواعظ" اللع ص ٢٤٩، "أبو عثمان الخيري" روض الرياحين، ص ٢٨١، "الخيري" نشر المحاسن، ص ٢١٧، ونظر القشيري، ص ١٦٩.

(٢٦) الإحياء: ٢ / ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢٧) اللع: ص ٢٤٩، القشيرة: ص ١٦٩، روض الرياحين، ص ٢٨١ نشر المحاسن: ص ٢١٧.

(٢٨) انظر، نجاح الفتيحي، انظر صوفية حول بعض آيات قر القرآن الكريم، مجلة الأزهر، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات، ج الأزهر، عدد ١ سنة ١٩٨١، ص ١٢٩ - ٢٥٦ وهي ترجمة عربية لبحث كتبه بالإنجليزية ابتداءً، وعنوانه:

### Some sufi speculations on some eschatological verses of the quran

وقد ألقته بنفسه كعضو لجامعة الأزهر إلى المؤتمر العالمي للقرآن الكريم من خلال أربعة عشر قرناً عقد في كاترا، ستراليا، لجامعة القومية الأسترالية من ٨ - ١٥ مايو ١٩٨٠م، وقد نشر النص الإنجليزي بالجلد التاريخي المصرية، القاهرة ١٩٨٤م، وأظهر كذلك أن عربي وفراء جديدة لحلاج ماسيتيون. لنفس كاتب لسطور: بحث بالإنجليزية والفرنسية لمؤتمر الأدباء، بكتبة، كويك، في ٦ من مايو ٢٠٠٦م. تحت الطبع.

### ibn arobi's new reading of massig non's al - hallj: atextual and analytical study

(٢٩) اللع: ص ٢٥١.

(٣٠) الجلي: غنية أرباب السماع: مخطوط، ق ٧٨ و.

(٣١) المصدر السابق: ق ٧٦ ظ، ٧٧ ظ.

(٣٢) نفس المصدر: ق ٧٨ و، ٧٩ و.

(٣٣) اللع: ص ٣٦٦.

(٣٤) انظر: اللع: ص ٣٦٥ - ٣٦٦، عوارف: ص ١٤٠.

(٣٥) عوارف المعارف: ص ١٢٩ - ١٣٠، نشر المحاسن: ص ٢٢٤.

(٣٦) اللع ص ٣٦٢ ولقطة أبي سعيد الحرز في قوله "أنا الشيخ الزهاني" تسمى "الرافض"، انظر: لمصباح المنير، مادة "زفن".

(٣٧) انظر، الشفاء، ٢٥٣/١ وما بعدها.

(٣٨) اللع: ص ٣٩٧.

(٣٩) التعرف: ص ١٦٠.



- (٤٠) نفحات الأنس ق ٢٨ و.
- (٤١) نشر المحاسن: ص ٣١٩، روض الرياحين: ص ٢٧٩
- (٤٢) لقشيرية: ص ١٧٢، نشر المحاسن: ص ٣٢٠، روض الرياحين: ٢٧٩.
- (٤٣) (المعرف: ص ١٦٠)
- (٤٤) روض الرياحين: ص ٢٧١.
- (٤٥) (اللمع: ص ٣٩١)
- (٤٦) (روض الرياحين: ص ٣٠٦)
- (٤٧) (السابق: ص ٢٥٨)
- (٤٨) نفحات الأنس: ق ٤٢ و.
- (٤٩) (لقشيرية: ص ١٩٦)
- (٥٠) (الإيمان الكامل: ١ / ٦٤)
- (٥١) (اللمع: ص ٢٥٢)
- (٥٢) (السابق)
- (٥٣) (المصدر السابق: ص ٣٥٥)
- (٥٤) (اللمع: ص ٣٥٤)
- (٥٥) (السابق)
- (٥٦) (ملا جامي: نفحات الأنس ق ٣٢ و)
- (٥٧) (انظر: أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ١ / ٤١، المتوحات ٢ / ٢٩٧، نفحات الأنس ق ٢٦، القشيرية ص ١٧٠ / عوارف المعارف ص ١١٦، ١٢٦، ١٢٧، التفرق ص ١١٣ - ١١٤)
- (٥٨) (انظر: اللمع: ص ١١٤، والطوسي هنا يقل من أبي سعيد الخراساني)
- (٥٩) (نظير الطبقات الكبرى ٥٣/١ وانظر MASSIGNON, ESS. P. ٢٧, LAPASSION P. 718)
- (انظر تعقيب السراج الطوسي على هذا لمعراج، اللمع: ص ١١٥، وربطه التدبير بمسكرة "الغيب" واستشاسه به في ذلك بتعقيب أبي سعيد الأعرابي والخراساني، نفس المصدر والموضع، وانظر اختلاف وجهه نظر المصدرين في فهم "الغيب" مع نظرة الصوفي، انظر تفسير البيضاوي: ص ٨ واتفاق لجبلي مع رأي الصوفية في معنى "الغيب" وإن أثر لتعبير بمصطلح "القرآنية"، وانظر الجبلي الكهف والرفيم ص ٢٢، وصلة ذلك بالشهود ورسالتها به، وانظر المصدر السابق: ص ٢٤ - ٢٥، الكمالات الإلهية ق ٥٠ ظ وانظر بحثي للدكتوراة: ص ٣٦٧ - ٣٧١ (٦٠)
- (٦١) (اللمع: ص ٣٥٦)
- (٦٢) (السابق)

(٦٣) السابق. ٢٥٧

(٦٤) نفس المصدر، ص ٢٥٦، وانظر تخریج الحديثین، ص ٦١٢

(٦٥) نفس المصدر، ص ٢٥٧

(٦٦) المتوحات المكية ٢١٠/ ١ - ٢١١، وانظر عثمان ٣٠٠/ ٢ - ٣٠١ وانظر قراءته المختلفة للعبارة الواردة

في ص ٢١٠ سر. "وحجبت عين الفهم عن السماع الطبيعي..."

(٦٧) المصدر السابق، ونفس المواضع

(٦٨) المصدر السابق، ونفس المواضع

(٦٩) CF.DAGMARMANN,P.30-7

(٧٠) انظر: بحثي للدكتوراه ص ٢٧٥ وما بعدها

### المصادر والمراجع:

(١) - ابن منظور (جمال الدين محمد بن معمر الأبيات)، المتوفى ٧١١ هـ،

لسان العرب، ط. بيروت ١٩٥٦ م.

(٢) ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, ART. SAMA, VOL IV, P.120-127.

(٣) AL- HUIJWIRY, A.B.UTHMAN AL-JULABI: THE KASHF - AL MAHJUB. ENGLISH -TRANSLATION AND ED. LY NICHOLSON, R.A. LONDON 1967 (NEW ED.).

حيث أعدت بحثي للدكتوراة لم يكن من (كثف المحجوب) مبعراً إلا في ترجمته الإنجليزية، وتمت ترجمته على العربية، عن النسخة الإنجليزية للأستاذ محمود أحمد ماضي أبو المزاييم، نشر دار التراث العربي بالقاهرة عام ١٩٧٦ م، أما لترجمة عن الفارسية مباشرة، والتي قامت بها الدكتورة سعد عبد بهادى فتدليل فلم تظهر كاملة إلا في عام ١٩٨٠ م. عن دار النهضة العربية، بيروت. لذا، اعتمدت في هذا الوقت المبكر، فيما قبل ١٩٧٦ م. على النص الإنجليزي للأستاذ نيكسون، ولم أجد حتى الآن شبه اختلاف يذكر

٤ - البرائى (أبو حامد محمد بن محمد، حجة الإسلام، المتوفى ٥٠٥ هـ):

المفتى من الصلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ط. القاهرة الأنجلو ١٩٦٤ م.

إحياء علوم الدين، ط. القاهرة ١٩٣٢ م. في ٤ مجلدات

٥ - السراج الطوسي (أبو نصر، المتوفى ٣٢٨ هـ):

كتاب اللمع. تحقيق د. عبد الحليم محمود. القاهرة ١٩٦٠ م

٦ - القشيري (عبد الكريم بن هوازى بن عبد الملك بن طلحة بن محمد، المتوفى ٤١٥ هـ)

الرسالة، لنشيرية ط. القاهرة، مصطفى الحلبي ١٩٥٩ م

٧ - السهروردي البهبادي (أبو جعفر عمر بن محمد بن عبد الله، المتوفى ٦٣٢ هـ).

حوارف المعارف. ط. القاهرة. د. ت

٨ - الهافى اليملى (أبو محمد عبد الله بن أحمد بن على بن سليمان عفيف الدين، المتوفى ٧٦٨ هـ).



- نشر المحاسن العالية . في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات ، لعالية طه القاهرة مصطفى الحلبي ١٩٦١ م.
- روض الرياحين في حكايات الصالحين . الملقب بزهة العيون ، الوطر وتحفة القلوب المعوصرة في حكايات الصالحين والأولياء والأشقياء طه القاهرة مصطفى الحلبي ١٩٥٥ م.
- ٩ . ابن لجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن ، المتوفى ٥٩٧ هـ) .  
نقد ، العلم والعلماء ، أو تلبيس إبليس . طه القاهرة د . ت .  
١٠ . ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ، المتوفى ٧٢٨ هـ)  
- رسالة في السماع والرقص ، ضمن (مجموعة الرسائل الكبرى) لابن تيمية رسالة ١٣ ، ٢ / ٢٩٥ وما بعدها طه القاهرة د . ت .  
١١ - ابن رجب الحلبي (المتوفى ٧٩٥ هـ) .  
- مسألة السماع ، مخطوط دار الكتب ، ب ٢١٦١٢ .  
١٢ - ابن عربي (أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائفي المتوفى ٦٢٨ هـ)  
- المتوحشات المكية طه بيروت بالربيع وغراف ، دار صادر ، عن طه بولاق في ٤ مجلدات ، وانظر بشيرة عثمان يحيى . وقد ظهر منها ١٤ مجلدا طه القاهرة الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ . ١٩٧٥ م  
- التحلقات . من مجموعة رسائل ابن عربي طه القاهرة دار الفكر . آباد بالديكن الهند سنة ١٩٤٨ م  
- رسائل ابن عربي في جرائن يحويا ٢٩ رسالة طه بيروت دار إحياء التراث العربي .  
- رسالة لا يعول عليه طه أولى جليل آباد بالديكن الهند سنة ١٣٣٦ هـ .  
- التذميرات الإلهية في إصلاح الملكة الإنسانية نشرة نيجرج ، لندن ١٣٣٦ هـ .  
- رسالة في بيان اصطلاحات الصوفية طه القاهرة ملحقة بكتاب (التدريثات للجرجاني) طه القاهرة ، مصطفى الحلبي ١٩٢٨ م .  
- ذخائر الأملق شرح ترجمان الأشواق ، بتحقيق محمد عبد الرحمن الكردي طه القاهرة ١٩٦٨ م .  
١٣ - الهيلي (عبد الكريم بن إبراهيم ، المتوفى بعد ٨٢٥ هـ)  
- غنية أرباب السماع في كشف القبح ، عن وجوه الاستماع مخطوط ، دار الكتب المصرية برقم ٣٦٠ تصوف .  
- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر و لأوائل طه القاهرة مصطفى الحلبي ١٩٥٦ م .  
الكشف والرقص ، في شرح بسم الله الرحمن الرحيم طه جليل آباد بالديكن الهند دائرة المعارف النظامية - ١٣٤٠ هـ .  
- المناظر الإلهية . تحقيق نجاح محمود الغنيمي . القاهرة . دار المنار بالحسين ١٩٨٧ م .  
- مراتب الوجود وبيان حقيقة ابتداء كل موجود طه القاهرة . الحندي . د . ت .  
١٤ - Massignon, Luis, Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique Musulmane. Paris, 1922.  
١٥ - La passion d' Al - Hallaj. 2 vol., Paris, 1922.  
- Recueil de textes inédits... Paris, 1929.  
١٦ - الهجويزي (علي بن عثمان الحلبي المتوفى ٤٦٥ هـ) .  
- كشف المحجوب ، نشر وتحقيق ديكلمون . لندن ١٩٦٧ م .

- ١٧ . المكى (أبو طالب محمد بن عيسى بن عطية الحارثي . المتوفى ٣٨٦ هـ) :  
- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد . ط. القاهرة . مصطفى الحلبى . ١٩٦١ م.
- ١٨ . الأنصارى (أبو يحيى زكريا) :  
- شرح الرسالة القشيرية (مستحبات) على هامش الرسالة التمشيرية . القاهرة . مصطفى الحلبى . ١٩٥٩ م.
- ١٩ . الشرجى الزبيدى (أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف . المتوفى ٨٩٣ هـ) :  
- طبقات الخواص . أهل الصلح والإخلاص . ط. القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٢٠ . الصمى القشاشى (صلى الدين أحمد بن محمد المدنى بن أحمد الدجاني . المتوفى ١٠٧١ هـ) :  
- السمع المجيد في شأن البيعة . والذكر ونقته . وسائل أهل التوحيد ط. حيدرآباد .  
الديكن . الهند . دائرة المعارف النظامية ١٣٢٨ هـ .
- ٢١ . الخرجى اليمنى (على بن الحسن . المتوفى ٨١٢ هـ) :  
- العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية . في جزئين . ط. الهلال مصر . ١٩١١ م
- ٢٢ - الفهمى (د. نجاح محمود) :  
- أنظار صوفية حول بعض آيات الآخرة في القرآن الكريم . مجلة الأزهر : كلية لدراسات الإسلامية .  
جامعة الأزهر . عدا . سنة ١٩٨١ م . ص ١٢٩ - ٢٥٦ . وألهمت ترجمة عربية من الانجليزية . وعنوانه بالإنجليزية  
**SOME SUFI SPECULATIONS ON SAME**  
**ESCHATOLOGICAL VERSES OF THE QURAN** .  
والنص الإنجليزي بشر  
بالمجلة التاريخية المصرية . القاهرة . ١٩٨٤ م .
- (ابن عربى وقراءة جديدة لحلاج ماسينيون)  
- المناظر الإلهية للجبل . تحقيق ودراسة . ط. القاهرة : دار المنار .
- عبد الكريم الجبلى ومكانته في الفكر الإسلامي الصوفي . بحث للدكتورة بوقش بكلية أصول الدين . ج  
الأزهر : ٣ من يناير ١٩٧٧ م . تحت الطبع .
- ٢٣ البوريتي ( بدر الدين حسن <sup>٣</sup> المتوفى ١٠٢٤ هـ ) : شرح ديوان ابن الفارض . ط. بولاق <sup>٣</sup> القاهرة . ١٢٨٩ هـ
- ٢٤ - الألبانى (عبد الفتى بن إسماعيل . المتوفى ١١٤٣ هـ) :  
- شرح ديوان ابن الفارض . ط. بولاق . القاهرة ١٢٨٩ هـ .
- ٢٥ - حلمى (د. محمد مصطفى . المتوفى ١٩٧٢ م)  
- ابن المارص والحب . ط. القاهرة . دار المعارف ١٩٧١ م .
- الحياة الروحية في الإسلام . ط. القاهرة . الهيئة المصرية العامة . ١٩٧٠ م .
- ٢٦ - السجستاني (أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني) :  
- غريب القرآن . المسمى نزهة القلوب . ط. القاهرة . صبيح . دت .
- ٢٧ - العمومى (أبو العباس أحمد بن محمد بن على المصنئ . المتوفى ٧٧٠ هـ) .  
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير . بمنايا عادل مرشد . ط. القاهرة دت .
- ٢٨ - عياض (الفاطى)



- الشفا بتعريف حقوق المصطفى ط القاهرة، صبيح، دت.
- ٢٩- ملا جامي (نور الدين عبد الرحمن بن أحمد، المتوفى ٨٩٨هـ).
- معجرات الأنس من حصرت القدس عرية من 'مارسية' تاج الدين ابن ركبنا الفرشي العيشي، المتوفى ١٠٠٠هـ مخطوط، دار الكتب المصرية برقم ح ٩٧٩٥
- ٣٠- الأسمهاني (أبو سعيد):
- حلية الأولياء، ط، القاهرة ١٢٥١هـ.
- ٣١- الكلابادي (أبو بكر محمد، المتوفى ٣٨٠هـ)
- التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طبع القاهرة، عيسى الحلبي، ١٩٦٠م.
- ٣٢- البيضاوي (ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، المتوفى سنة ٦٩١هـ أو سنة ٦٨٥هـ.)
- أنوار التنزيل، وأسرار التأويل (تفسير القرآن للبيضاوي) \* ط القاهرة العثمانية، ١٢٠٥هـ
- ٣٣- الشهرني (عبد الوهاب، المتوفى ٩٧٣هـ)
- الطبقات الكبرى، المسمدة بواقع لأنوار في طبقات الأحيار ط مصر ١٢٥٥هـ
- ٣٤- القاشاني (عبد الرزاق، المتوفى ٧٣٠هـ)
- اصطلاحات الصوفية، مخطوط، دار الكتب بوقم ٩٩٠م طبع طبع.
- لطائف الإعلام، في إشارات أهل الإلهام، مخطوط، مكتبة الأزهر، روق الأثرانك برقم ١٢١٢
- (35)-CF. Hernandez , M.C :
- EL PQEMA DE AVICENA SOBRE EL – ALMA , MISCELANEA DE ESTUDIOS ARABES YHEBRAICOS, GRANADA , 1952.
- (36) – MANN , DR. DOGMAR:
- DIE RISALA ARBAIN MAWETIN DES ABDALKARIM AL \_GILI. SAARBROCKEN 1970.

## الشكر

الشكر لغة: يطلق الشكر في اللغة على معان عدة، نذكر منها ما هو خاص بالسلوك والأخلاق، ومن ذلك:

الشكر بمعنى الثناء على المحسن لأجل إحسانه . وهذا يتعدى باللام وبغيرها، تقول: شكرته وشكرن له،

وتعريفه باللام أفصح ومنه قوله تعالى: ﴿مَذْكُورِي أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾

(البقرة: ١٥٢)، وقوله تعالى: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْلَا ذَلِكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾ (لقمان: ١٤)<sup>(١)</sup>

والشكر بمعنى الرضا السير، ومنه فرس شكور: إذا كضاه لسمته العلف القليل<sup>(٢)</sup>، وهذا واضح في مقام العبودية لله تعالى؛ إذ العبد الكامل العبودية يرضى بما قسمه الله له، ويحمده على ذلك

والشكر ظهور أثر الغذاء في أبدان الحيوان ظهوراً بيتاً، يقال: شكرت الدابة بشكر شكرًا على ورن سميت سمن سمنًا، إذا ظهر عليها أثر العلم، وهذا هو

المعنى، قال فيه ابن القيم: وكذا حقيقة في العبودية وهو ظهور أثر نعمة الله على لسان عبده ثناءً واعترافاً، وعلى قلبه شهوداً ومحبة، وعلى جوارحه انقياداً وطاعة<sup>(٣)</sup>.

وللشكر معنى رابع، وهو الامتلاء،

وقال ابن شكري أي ممتلئة، وهذا المعنى موجود في أخلاق السالك إلى ربه؛ إذ إنه

يحتل قلبه ذكر المتعم عليه سبحانه وتعالى<sup>(٤)</sup>، وتل من هذا المعنى ما ذكره عبد الله بن سلام عن موسى عليه السلام،

أنه قال: يا رب، ما الشكر الذي ينبغي لك؟ قال: يا موسى لا يزال لسانك رطباً من ذكرى<sup>(٥)</sup> وذكر أبو عبد الله الدامغانى للشكر معنى آخر له دلالة إيمانية لطيفة، وهو أن الشكر يأتي بمعنى التوحيد، قال: ومنه قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ يعنى الموحدين<sup>(٦)</sup>.

قلت: وهذا المعنى له دلالة قوية في أداء الشكر، كأنه لا يشكر الله إلا من



وحده، ولا يشكر الناس، إلا من شكر الله بعد توحيده، فلتوحيد أثر في شكر الناس، وشكر رب الناس، ولعل في الربط بين شكر الخلق، وشكر الله عز وجل في قوله سبحانه: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِوَلَدَيْكَ إِلَّا الْمَصْرُ﴾ (لقمان: ١٤) ما يدل على ذلك.

#### الشكر في أقوال الصوفية:

الشكر يتعلق بالقلب واللسان والجوارح - كما سيأتي تفصيل ذلك واختلفت عبارة السالكين إلى الله تعالى في تحديد معناه؛ نظراً لغلبة بعض الأحوال، فمن غلب عليه الانشغال بعمل القلب، عرف الشكر بأنه عمل قلب، ومن غلب عليه عمل اللسان، عرف الشكر بأنه عمل لسان، ومن غلب عليه عمل الجوارح عرف الشكر بأنه انشغال الجوارح بما يرضى الله تعالى

وقد يفلح على الواحد منهم حالتان، فيعرفه باعتبار الحالتين، وأجمع التعريف ما اجتمع فيه الحالات الثلاثة (عمل القلب، واللسان، والجوارح)، وإليك بعض هذه التعريفات:

#### تعريف الشكر بأنه عمل:

قال حمدون القصار: شكر النعمة

أن ترى نفسك فيها طفيلياً، وهذا المعنى ما قصده الجنيد في قوله: الشكر أن لا ترى نفسك أهلاً للنعمة، وعرفه بعضهم بأنه معرفة المجز من الشكر<sup>(٧)</sup>.

#### تعريف الشكر بأنه عمل لسان:

عرفه القشيري بأنه: الثناء على المحسن بذكر إحسانه، فشكر العبد لله ثأره عليه بذكر إحسانه إليه، وشكر الحق سبحانه وتعالى للعبد ثأره عليه بذكر إحسانه له<sup>(٨)</sup>.

#### ومن تعريفه بأنه عمل الجوارح:

ما ورد من الجنيد أنه قال: كان السرى السقطلى إذا أراد أن يتمنى يسألنى فقال لى يوماً: يا أب القاسم ما الشكر! فقلت له: ألا يستعان بشيء من نعم الله على معاصيه، فقال: من أين لك هذا؟ قلت من محالستك<sup>(٩)</sup>.

#### ومن تعريفه باعتبار ما يوضح ملاحظات حال أخرى:

تعريف بعضهم أنه الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع، ومثل هذا التعريف تعريف من عرفه بأنه إضافة النعمة إلى موليتها بنعت الاستكانة<sup>(١٠)</sup>، فهذا التعريفان يلاحظ فيهما اعتبار عمل القلب وعمل اللسان، وعرفه أبو بكر



وحدك لا شريك لك فلك الحمد ولك  
الشكر فقد أدى شكر لبيته<sup>(١١)</sup>

ومن التعريفات الجامعة تعريف ابن  
القيم للشكر بأنه ظهور أثر نعمة الله على  
نسان عبه ثناءً واعتراضاً، وعلى قلبه شهوداً  
ومحبة، وعلى جوارحه انقياداً وطاعة<sup>(١٢)</sup>.

ونظرة في التعريفات السابقة تبين لنا  
أن الشكر ينتظم عدة أمور هي:

- الخضوع والتذلل للمنعم.
- الاعتراف بالنعمة.
- ألا تستخدم النعمة في معصية.
- ٧ حب العبد للمنعم.

ولذلك يقول ابن القيم: والشكر مبني  
على خمس قواعد: خضوع الشاكر  
للمشكور وحب له واعتراضه بنعمته وثناؤه  
عليه بها وأن لا يستعملها فيما يكره  
فهذه الخمس هي أساس الشكر وبناءؤه  
عليها هممتي عدم منها واحدة اختل من  
قواعد الشكر قاعدة، وكل من تكلم  
في الشكر وحده، فكلامه إليها يرجع،  
وعليها يدور، وهذه القواعد هي:

- خضوع الشاكر للمشكور.
- وحه له
- واعتراضه بنعمته
- وثناؤه عليه بها

الوراق بأنه حالة قلبية منعكسة على  
جوارح العبد فقال: شكر النعمة مشهدة  
المنة وحفظ الحرمة<sup>(١٣)</sup>، وغريب من هذا  
تعريف حجة الإسلام الغزالي إذ عرفه بأنه  
معرفة النعمة والمرح بها، وهذه حالة  
قلبية، وعمل الجوارح بطاعات الرب  
سبحانه وذلك قوله: اعلم أن الشكر من  
جملة مقامات السالكين، وهو ينتظم من  
علم ومال وعمل، فالعلم هو معرفة النعمة  
من المنعم، والحال هو الفرح الحاصل  
بإتمامه، والعمل هو القيام بما هو مقصود  
المنعم ومحبوه<sup>(١٤)</sup>.

ومن أجمع التعريفات ما عرفه به  
الحارث بن أسد المحاسبى، وقد سئل عن  
الشكر ما هو؟ فقال: علم المرء بأن النعمة  
من الله وحده، وأن لا نعمة على خلق من  
أهل السموات والأرض إلا ویدائعها من الله  
تعالى، فشكر الله عن نفسه وعن غيره،  
هكذا غاية الشكر<sup>(١٥)</sup>

رسول الله ﷺ قال: من قال حين يصبح  
اللهم ما أصبح بي من نعمة أو بأحد من  
خلقتك فمك وحدك لا شريك لك فلك  
الحمد ولك الشكر فقد أدى شكر  
يومه، من قال حين يمسي اللهم ما أصبح  
بي من نعمة أو بأحد من خلقك فمك



- وأن لا يستعملها فيما يكره<sup>(٦٦)</sup>.

ثم قد يطرأ سؤال في النفس مصمونه، إذا كان الشكر فيه جانب من الشاء، فإن الحمد كذلك، فهل بينهما فرق أو هما لفظان عن معنى واحدة. وثبت مفارقة بين لفظ الشاكر والشكور؟

#### الفرق بين الحمد والشكر:

(١) الحمد يكون على الأوصاف الجميلة، سواء وحدت نعمة تعدت إلى الحامد أو لم توجد، والشكر لا يكون إلا في مقابلة النعمة الواصلة إلى الشاكر، ولذا قال بعضهم: الشكر ثناء على الله بأوصافه وإنعامه والحمد ثناء بأوصافه، ويقول الشيخ عبد العزيز النديري مشيراً إلى هذا الفرق: الحمد لله مدح في الشاء الحسن - والشكر شر لحميل المحسن<sup>(٦٧)</sup>. وإذا وضع هذا الفرق ظهر السر في بدء السور الخمسة<sup>(٦٨)</sup> في القرآن الكريم بلمح الحمد لله بدلاً من الشكر لله؛ إذ لو كان البدء بالشكر لكان العباد مأمورين بشكره سبحانه لما أولاهم من نعم، ولم يكن الله عز وجل محموداً إلا لأجل إنعامه، بخلاف الحمد لله فإن معناه أن الله تعالى محمود على كل حال، وصلت نعمه إلى خلقه أو لم

تصل، حمدوه أو لم يحمدوه.

(٢) الحمد ثناء باللسان فقط والشكر يتعلق باللسان، والقلب، والجوارح، ولذا يقول الشاعر:  
أفادتكم النعماء منى ثلاثة  
يدى ولسانى والضمير المحجب<sup>(٦٩)</sup>

ومن كلام القوم في الفرق بين الحمد والشكر: الحمد على الأنفاس، والشكر على نعم الحواس، وقيل: الحمد على ما دفع - أي ما دفعه إلينا من النعم - والشكر على ما منع - أي ما منعه عنا من الشرور والنقم، وما أجمل قول من قال: الحمد ابتداء منه سبحانه، والشكر اقتداء منك<sup>(٧٠)</sup>. أي أنه سبحانه وتعالى حمد نفسه بما هو أهله، وطلب منك أن تحمده بالمحامد التي حمد بها نفسه، وقد يعنى أنه سبحانه وتعالى أوصل النعم إلينا، وأسبغها علينا بدون أن نقول سبباً لاستحقاق تلك النعم، وطلب منا أن نرفع خلقه بها، ولا تنتظر منهم جزاء ولا شكوراً اقتداءً به سبحانه وتعالى، والله أعلم

#### الفرق بين الشاكر والشكور:

تدلالة اللغوية للفظ الشاكر والشكور توحى بأن فرقاً بينهما، ضرورة الفرق بين اسم الماعل وصيغة المبالغة، وكذا الحال

عند أرباب الطريق، فإن الشكور أقوى في الدلالة عن الشاكر، وقد تعددت أقوالهم في الدلالة على هذا المعنى ومن ذلك ما قيل: الشاكر: الذي يشكر على الموجود

الشكور: الذي يشكر على المقود.

الشاكر: الذي يشكر على النفع

الشكور: الذي يشكر على المنع

الشاكر: الذي يشكر على العطاء

الشكور: الذي يشكر على

النلاء<sup>(٢١)</sup>.

ووصف الله بالشكور يختلف عن وصف العبد بذلك، فوصف الله تعالى بذلك معناه أنه يزكو عنده القليل من أعمال العباد فيضاعف لهم الجزاء. والشكور من عباد الله الذي يحتهد في شكر ربه بطاعته، وأداء ما افترض عليه من عبادته (٢٢) بم يكون الشكور؟

سبقت الإشارة إلى أن الشكر يكون بالقلب واللسان والحوارج، يقول حجة الإسلام الغزالي: الشكر يتعلق بالقلب، واللسان، والحوارج<sup>(٢٣)</sup>

وقد دل القرآن الكريم على اعتبار الأنواع الثلاثة في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ

دَاوُدَ شُكْرًا<sup>(٢٤)</sup> وَقِيلَ مِنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ ﴿ (سبأ: ١٢)، فلم يقل سبحانه وتعالى: شكروا بدلا من اعملوا لئيبه على التزام الأنواع الثلاثة من الشكر بالقلب واللسان والحوارج<sup>(٢٥)</sup>.

وشكر القلب معناه: إقرار القلب بنعم الله تعالى، وأنها منه سبحانه، وقصده الخير، وإضماره لكافة الخلق<sup>(٢٥)</sup>.

ومن شكر القلب: ما روى أن موسى عليه السلام قال في مناجاته: إلهي خلقت آدم بيدك، وفعلت، وفعلت، يا رب كيف شكرتك ابن آدم؟ فقال: علم أن ذلك مني، ~~فكذلك~~ ذلك شكره لي<sup>(٢٦)</sup>

وشكر اللسان معناه: إظهار الشكر لله تعالى بالتحميدات الدالة على الشكر، وحسب حق الخلق مكافأة صاحب النعمة بالقول الجميل، والثناء الحسن، ومن شكر اللسان ما سبق من قول الله تعالى لموسى: ولا يزال لسانك رطبا من ذكرى

ومنه ما روى عن أبي هريرة ؓ قال: رَسُوْلُ اللهِ ﷺ مَنْ فَجِئَتْهُ مَنَاجِبُ بَلَاءٍ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي عَفَا عَنِّي مِمَّا ابْتَكَأَ بِهِ وَفَضَّلَنِي عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقَ تَفْصِيْلًا، فقد أدى شكر تلك النعمة<sup>(٢٧)</sup>

ومنه ما روى عن أن وفدا قدموا على



عمر بن عبد العزيز - رحمه الله تعالى -  
 مقام شابٍ يبكم فقال عمر: الأكبر  
 الأكبر، فقال: يا أمير المؤمنين لو كان  
 الأمر بالسِّنِّ لكان في المسلمين مَنْ هو  
 أسن منك.. فقال تكلم فقال الشاب: لسنا  
 وفد الرغبة ولا وفد الرهبة، أما الرغبة  
 فقد أوصلها إلينا فضلك، وأما الرهبة فقد  
 أمّنا فيها عدلك، أما نحن فوفد الشكر  
 جئنا لشكرك باللسان ونصرف<sup>(٢٨)</sup>.

#### وشكر الجوارح معناه:

استعمال نعم الله تعالى في طاعته،  
 والتوقي من الاستعانة بها على معصيته، أو  
 بعبارة القشيري: اتصاف البدن بالوظائف  
 والخدمة<sup>(٢٩)</sup>.

ويقول الغزالي في شكر الجوارح:

حتى أن شُكْرَ العينين أن تستر كل  
 عيب تراه للمسلم، ومن شكر الأذنين أن  
 تستر كل عيب تسمعه<sup>(٣٠)</sup>.

قال: رجل لأبي حارم

ما شكر العينين يا أبا حازم؟

قال: إن رأيت بهما خيراً أعلنته وإن  
 رأيت بهما شراً سترته

قال: فما شكر الأذنين؟

قال: إن سمعت بهما خيراً وعيته، وإن  
 سمعت بهما شراً دفعته

قال: فما شكر اليدين؟

قال: لا تأخذ بهما ما ليس لهما ولا  
 تمنع حقاً لله علماً

قال: فما شكر الفرج؟

قال: قال الله تعالى: ﴿إِلَّا عَنِ  
 أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ  
 مَنُومِينَ ۖ فَمِنْ بَيْنِي وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ  
 هُمُ الْعَادُونَ﴾ (المؤمنون: ٦-٧)

قال: فما شكر الرجلين؟

قال: إذا رأيت حياً غبطته استعلمت  
 بهما علمه، وإن رأيت ميتاً مقتته كففتها  
 عن عمله وأنت شاكر لله.

فأما من شكر بلسانه ولم يشكر  
 بغيره<sup>(٣١)</sup> فعصائه، فمثله كمثل رجل له  
 كساء فأخذ بطرفه ولم يلبسه، فما ينفعه  
 ذلك من الحر والبرد والثلج والمطر<sup>(٣٢)</sup>

ومن شكر الجوارح ما روى عن ابن  
 عطاء أنه قال: دخلت على عائشة - رضي  
 الله عنها - فقلت لها: أحبرينا بأعجب ما  
 رأيت من رسول الله ﷺ فبكت وقالت: وأى  
 شأنه لم يكن معصياً أتاني ليلة فدخل  
 معي في فراشي - أو قالت في لحافى -  
 حتى مس جلدي حله ثم قال "يا ابنة  
 أبي بكر ذريني أتعبد لربي" فقالت: قلت  
 لى أحب قريك لكى أوتر هواك هأدنت  
 له، فقام إلى قرية ماء فتوصاً فلم يكثر

صب الماء، ثم قام يصلي فبكى حتى سالت دموعه على صدره ثم ركع فبكى ثم سجد فبكى ثم رفع رأسه فبكى فلم يزل كذلك يبكي حتى جاء بلال فأذنه بالصلاة، فقلت يا رسول الله ما يبكيك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال أفلا أكون عبدا شكورا ولم لا أفعل ذلك وقد أنزل الله تعالى عليّ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران: ١٩٠).

وكلام أبي حازم السابق يجعل المرء يتساءل، هل يكفي الشكر باللسان فقط؟ والحق: أن أكمل الشكر ما اجتمع فيه اعتراف القلب، وثناء اللسان وتصديق الأركان، ولا يمنع ذلك اعتبار شكر اللسان، فهو أقل ما يكون به الشكر، ومن لم يشكر بلسانه، وعجز عنه لغير مانع، فذلك دليل خبث النفس، وما ذلك إلا لسهولة شكر اللسان.

يقول ابن مسكويه: ولست أعنى بالشكر المكافاة التي ربما يعجز عنها بالفعل، ولكن ربما عطل نيته في الشكر فلا يكافئ بما يستطيع وبما يقدر عليه، ويفتقر الجميل الذي يسدى إليه ويراه حقاً، أو يتكاسل عن شكره

باللسان وليس أحد يتعذر عليه نشر النعمة التي تتولاه، والثناء على صاحبها، والاعتداد له بها<sup>(٣٣)</sup>.

ومن جميل ما يذكر هنا قول الشاعر:

ارفع ضميضك لا يحربك ضعفه  
يوماً فتدركه عقوبة ما جنى  
يجزيك أو يثني عليك وإن مني  
أثني عليك بما فعلت فقد جزي

ولما سمع رسول الله ﷺ هذين البيتين قال: ما أحسن ما قال<sup>(٣٤)</sup>.

وقول محرز بن الفضيل:  
علامة شكر المرء إعلان شكره  
ومن شكر المعروف منه فما كفر<sup>(٣٥)</sup>

من فضائل الشكر:

(١) أن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه به، قال تعالى: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٥٨).

وقال عز من قائل: ﴿وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ (النساء: ١٤٧).

ويكفي العابد المطيع عزاً وشفهاً أن يتصف بعماني صفات ربه، ولعل هذا من المحكم في تعليم الله لنا بعض أسمائه وصفاته.

(٢) الشكر نصف الإيمان؛ فالإيمان



نوح<sup>٤</sup> إِنَّهُ كَانَتْ عَبْدًا شَكُورًا ﴿  
(الإسراء: ٣٠).

٥) في الشكر مرضاة لله تعالى: قال عز وجل: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَلَا إِلَهَ غَيْرِي عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكَفَرُ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ (الزمر: ٧)

٦) وصية النبي ﷺ ودعوته، فقد جاء في الحديث أنه ﷺ قال لمعاذ: فَقَالَ يَا مُعَاذُ إِنِّي تَأْخِيكَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَأَنَا وَاللَّهُ يَا مُعَاذُ إِنِّي لِأُخِيكَ فَلَا تَمَسْ أَنْ تَقُولَ فِي دَبْرِ كُلِّ صَنَاءٍ اللَّهُمَّ أَعْنِي عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ<sup>(٣٨)</sup>

عَنْ أَبِي عُبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ رَبِّ أَعْنِي وَلَا تُؤْنِ عَلَيَّ وَالصُّرُوبِي وَلَا تُصْرُ عَلَيَّ وَأَمْكُرْ لِي وَلَا تُمَكِّرْ عَلَيَّ وَأَهْلِيَّ وَيَسِّرْ الْهُدَى لِي وَالصُّرُوبِي عَلَيَّ مَنْ بَقِيَ عَلَيَّ رَبِّ اجْعَلْنِي لَكَ شَاكِرًا<sup>(٣٩)</sup> الحديث<sup>(٤٠)</sup>.

٧) الشكر صارف للعذاب: قال تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ (النساء: ١٤٧)

٨) سبب لحصول النعم: قال تعالى في قصة لوط وقومه، وأن الله نجاه وأهلكهم. ﴿يَعْمَهُ مِنْ عَبْدُونَا كَذَلِكَ نَجْزِي

نصفان: نصف شكر ونصف صبر<sup>(٣٧)</sup>

وهذا واضح في تعجب النبي ﷺ من حال المؤمن: تعجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير، إن أصابته سراء شكر، وإن أصابته ضراء صبر، فكان حيرا له<sup>(٣٧)</sup> ولعل في قول الله تعالى: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (سبأ: ١٩) ما يدل على ذلك.

٢) الشكر مأمور به، ومنه عن ضده، قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة: ١٥٢)، وقال تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٢)، ومن جميل ما

يذكر أن العابد إنما يفعل المأمور به لا لذات الأمر، بل لكون الله تعالى أمر، وفي سؤال هاجر عليها السلام - سيدنا إبراهيم عليه السلام: (اللَّهُ أَمْرُكَ بِهِذَا) إشارة إلى ذلك

٤) الشكر من صفات خواص خلق الله الأنبياء عليهم السلام: قال تعالى: ﴿إِنْ إِبْرَاهِيمَ كَانَتْ أُمَّةً قَابِلًا لِّلَّهِ حَافِيًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ أَجْتَبَنَاهُ وَهَدَيْنَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿ (النحل: ١٢٠)

(١٢١)، وقال أيضا: ﴿ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ

### صلة الشكر بالتوكل:

هناك صلة وثيقة بين الشكر والتوكل، يوضح الإمام ابن القيم هذه الصلة قائلاً: الشكر مبنى على خمس قواعد: خضوع الشاكر للمشكور وحبه له واعتراه بنعمته وثأره عليه بها وأن لا يستعملها فيما يكره<sup>(١٣)</sup>.

والمأمل فى هذه القواعد يجد أنها توضح صلة الشكر بالتوكل، ذلك أن المؤمن بالله تعالى الوائق به، المسلم له والراضى بقضاء الله وقدره، هو ذلك الخاضع لمصاحب النعمة، والخاضع عن رضى محبوبه لخضوعه، والمحِب دائم الذكر لنعم محبوبه، يثى عليه دائماً، وهذا لا يتم إلا بتصريف النعم فى إرضاء المنعم، مأل ذلك كله على الثقة بالله والتوكل عليه<sup>(١٤)</sup>.

### أنواع الشكر:

للشكر أنواع ثلاث.

(١) شكر يستوى فيه كل الخلق، وهو الشكر فى مقابل النعمة، أو ما يسمى بالشكر فى المجاب؛ فالإنسان مجبول على حب من أحسن إليه، وإذا أحبه أثى عليه، يقول الشاعر: أحسن إلى الناس تستعبد

(٩) ولعظم الشكر، وجليل قدره كان رسول الله ﷺ يسأل الرجل عن حاله لا لشيء ولكن ليسمع منه كلمة الشكر لله تعالى، وكذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم؛ روى عن عبد الله بن أسى طلحة، أن رجلاً كان يأتى النبی ﷺ فيسلم عليه، فيقول النبی ﷺ يدعو له، فجاء يوماً فقل له النبی صلى الله عليه وسلم: كيف أنت يا فلان؟ قال: بخير إن شكرت. فسكت النبی صلى الله عليه وسلم، فقال الرجل: يا نبي الله كنت تسألني وتدعو لي، وإنك سألتني اليوم فلم تدع لي؟ قال: إني كنت أسألك فتشكر الله، وإنى سألتك اليوم فشككت فى الشكر<sup>(١٥)</sup>. وعن أنس بن مالك ﷺ قال: سمعت عمر بن الخطاب ﷺ سلم على رجل فرد عليه السلام، فقال عمر: كيف أنت؟ قال الرجل: أحمد الله إليك، قال عمر: هذا ما أردت منك<sup>(١٦)</sup>.

### الفرق بين الشكر والصبر:

الشكر مراد لنفسه، والصبر مراد لغيره؛ فالإنسان يصبر لأجل أن يحدث ما يترتب عليه وما يؤدي إليه من الأشياء، والشكر غاية فى نفسه، والصبر وسيلة إلى غيره وإلى ما يحمد، وليس مقصوداً



قلوبهم فطالما استعبد الإنسان إحسان، ومن سعة رحمة الله تعالى أن بدا هذا النوع شكراً، ووعد بالثوبة عليه<sup>(٤٦)</sup>.

٢) وشكر أعلى في الفضل والمنزلة من الشكر السابق وهو الشكر في المكاره ولا يكون إلا من أحد رحلين: - رجل لا يميز بين الحالات، بل يستوى عنده المكروه والمحبوب، فشكر هذا إظهار منه للرضا بما نزل، وهذا من أسمى الأحوال في العبادة. - رجل يميز بين الأحوال، فهو لا يحب المكروه، ولا يرضى بنزوله به، فإذا نزل به مكروه شكر الله تعالى عليه فكان شكره كظمًا للغيظ الذي أصابه واستراً للشكوى ورعاية للأدب<sup>(٤٧)</sup>.

٣) وأعلى الأنواع وأنفسها قدراً أن يستعظم العابد النعمة، ويستحلى الشدة، يقول الهروي في هذا النوع: أن لا يشهد العبد إلا المسمم، فإذا شهد المنعم عبودية استعظم منه النعمة، وإذا شهد حناً استحلى منه الشدة<sup>(٤٨)</sup>.

#### درجات الشكر:

الدرجة الأولى: درجة الوجوب، وهي أن يأتي العبد بالواجبات، ويتجنب المحرمات، وهذه الدرجة لابد منها في طريق المسالك إلى ربه تعالى، ولذلك قال

بعض السلف في تعريف الشكر: الشكر ترك المعاصي، وسبق تعريف الجيد للشكر بأنه: أن لا يستعان بشيء من النعم على معصيته

والدرجة الثانية: درجة الاستحباب وهو أن يعمل العبد بعد أداء المرائض واجتناب المحارم بنوافل الطاعات وهذه درجة السابقين المقربين وهي التي أرشد إليها النبي ﷺ في هذه الأحاديث التي سبق ذكرها وكذلك كان النبي ﷺ يجتهد في الصلاة ويقوم حتى تنفطر قدماه فإذا قيل لم تفعل هذا وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فيقول أفلا أكون عبداً شكوراً وقال بعض السلف لما قال الله عز وجل وحل أعمالوا آل داود شكراً سبأ لم يأت عبيهم ساعة من ليل أو نهار إلا وفيهم مصل يصلي<sup>(٤٩)</sup>.

#### بين شكر الله وشكر الخلق:

على المسلم أن يعلم أنه ليس لله حاجة في شكره له، وأن نفع الشكر إنما يعود على الشاكر وليس على المشكور سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (النمل: ٤٠)، فإنه تعالى منزّه عن



الحفظ والأغراض<sup>(٥٦)</sup>.

ويكفر معروفهم<sup>(٥٧)</sup>.

الشكر وزيادة النعم:

ربط الله سبحانه وتعالى بين شكره وزيادة نعمه على خلقه في قوله سبحانه: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: ٧). قال الإمام على كرم الله وجهه أنه قال لحليس له .

أشكر المنعم عليك وأنعم على الشاكر لك فإنه لا نفاذ للنعم إذا شكرت ولا بقاء لها إذا كفرت والشكر زيادة في النعم وأمان من الغير<sup>(٥٨)</sup>.

وكن الحسن أنه قال: إن الله ليمتع بالنعمة ما شاء، فإذا لم يشكر قلبها عليهم عذاباً.

ويقول الفضيل بن عياض يقول كان يقال : من عرف نعمة الله بقلبه وحمده بلسانه لم يستتم ذلك حتى يرى الزيادة لقول الله عز وجل: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾<sup>(٥٩)</sup>.

ويقول الرازي في تفسير قوله تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم)؛ واعلم أن المقصود من الآية بيان أن من اشتغل بشكر نعم الله زاده الله من نعمه، ولا بد ههنا من معرفة حقيقة الشكر ومن البحث عن تلك النعم لزيادة الحاصلة عن

بخلاف شكر البشر فقد يكون للمنعم حظ في الشكر من الثناء والإطراء، أو الدخول في الخدمة، أو الموافقة في الرأي والهوى أو نحو ذلك، ولا يخرج من هذا الطور إلا من سمى نفسه عن رؤية الخلق، ولم ير إلا الله سبحانه وتعالى في عبادته، وذلك مقام الإحلاص، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُطِيعُكُمْ بِنُورِ اللَّهِ لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (الإنسان: ٩٠).

هناك صلة وثيقة بين شكر الخلق وشكر الله تعالى؛ فشكر الخلق دليل على شكر الله سبحانه وتعالى، وكذا كفران نعم الخلق ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم بين الشكرين في قوله: " لا يشكر الله من لا يشكر الناس"<sup>(٦٠)</sup>.

يقول الخطابي: هذا الكلام منه يتناول على معنيين:

أحدهما: أن من كان طبعه كفران نعمة الناس، وترك الشكر لمعروفهم كان من عاداته كفران نعم الله عز وجل وترك الشكر له.

والوجه الآخر: أن الله سبحانه وتعالى لا يقبل شكر العبد على إحسانه إليه إذا كان العبد لا يشكر إحسان الناس إليه



وحشية فقبلوها بالشكر<sup>(٥٦)</sup>.

### آداب الشكر

على المسلم أن يعلم:

(١) أن النعم كلها من الله تعالى: ﴿وَمَا يَكُم مِّنْ نَّعَمٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ (النحل: ٥٣)، وأن من أوصل النعمة إليه إنما هو مسخر منه سبحانه.

(٢) أن فعل الشكر وترك الكفر لا يتم إلا بمعرفة ما يحبه الله تعالى عما يكرهه إذ معنى الشكر استعمال نعمه تعالى في محبة ومعنى الكفر نقيض ذلك إما بترك الاستعمال أو باستعمالها في مكرهه<sup>(٥٧)</sup>.

(٣) أن أفضل النعم هي نعمة الهداية، فهي أولى النعم بالشكر، ولذلك أمر الله بالشكر عليها، ﴿وَأَذْكُرُوا كَمَا هَدَيْتُكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٨)، ولذلك يقال: وشكر العامة على المطعم والمشرب والملبس وقوة الأبدان وشكر الخاصة: على التوحيد والإيمان وقوة القلوب<sup>(٥٨)</sup>.

(٤) أن شكر الله تعالى إنما يكون في كل حال؛ روى أن موسى عليه السلام سأل ربه تعالى ما الشكر؟ قال: أن تشكروني على كل حال<sup>(٥٩)</sup>.

(٥) أنه إذا كانت النعمة منه سبحانه

الاشتغال بالشكر، أما الشكر فهو عبارة عن الاعتراف بنعمة المنعم مع تعظيمه وتوطئ النفس على هذه الطريقة، وأما الزيادة هي النعم هي أقسام: منها النعم الروحانية، ومنها النعم الجسمانية، أما النعم الروحانية فهي أن الشاكر يكون أبدا في مطالعة أقسام نعم الله تعالى وأنواع فضله ومكرمه، ومن كثر إحسانه إلى الرجل أحبه الرجل لا محالة، فشغل النفس بمطالعة أنواع فضل الله وإحسانه يوجب تأكد محبة العبد لله تعالى، ومقام المحبة أعلى مقامات الصديقين، ثم قد يترقى العبد من تلك الحالة إلى أن يصير حبه للنعم شاعلا له عن الالتفات إلى النعمة، ولا شك أن منبع السعادات وعنوان كل الخيرات محبة الله تعالى ومعرفته، فثبت أن الاشتغال بالشكر يوجب مزيد النعم الروحانية، وأما مزيد النعم الجسمانية، فلأن الاستقراء دل على أن من كان اشتغاله بشكر نعم الله أكثر، كان وصول نعم الله إليه أكثر<sup>(٦٠)</sup>.

وكان الفضيل يقول: كان الفضيل بن عياض رحمه الله يقول عليكم بملازمة الشكر على النعم فقل نعمة زالت عن القوم فعادت إليهم وقال بعض السلف النعم

وتعالى؛ فليطلب من الله أن يوفقه إليه،  
وإليه يقول الشاعر : إذا كان شكركى  
نعمة الله نعمة ... على وفى أمثالها يجب  
الشكر

فكيف وقوع الشكر إلا بفضله ...  
وان طالبت الأيام واتصل العمر  
إذا مس بالسراء عم سرورها ... وان  
مس بالضراء أعقبها الأجر  
ولا منهما إلا له فيه منة ... تضيق بها  
الأوهام والبر والبحر<sup>(١١)</sup>

١٠) إن على العبد فى طريقه إلى ربه  
تعالى أن ينظر فى أمور الدين إلى من هو  
فوقه حتى يتسنى له الاقتداء، وأن ينظر  
فى أمور الدنيا إلى من هو دونه، ليتمكن  
من شكر الله تعالى، عن عمرو بن شعيب  
عن جده عبد الله بن عمرو قال : سمعت  
رسول الله ﷺ يقول خصلتان من كانتا فيه  
كتبه الله شاكرا صابرا ومن لم تكونا  
فيه لم يكتبه الله شاكرا ولا صابرا من  
نظر فى ديه إلى من هو فوقه هاقتدى به  
ونظر فى دنياه إلى من هو دونه فحمد الله  
على ما فضله به عليه كتبه الله صابرا  
شاكرا<sup>(١٢)</sup> يقول الشاعر:

من شاء عيشا رحيل يستطيل به  
فى ديه ثم فى دنياه إقبالا  
فلينظر إلى من فوقه ورعا

وتعالى، فإن ستر الذنوب عن أعين الخلق  
من أفصل نعم الله تعالى، ككتب بعض  
العلماء إلى أخ له أما بعد فقد أصبح بنا من  
نعم الله مالا نحصيه مع كثرة ما نعصيه  
فما يدرى أيهما نشكر أجميل ما يسر أم  
قبيح ما ستر وقيل للحسن ها هنا رحل لا  
يحالس الناس فحاء إليه فسأله عن ذلك  
فقال انى أمسى وأصبح بين ذنب ونعمة  
فرايت أن أشغل نفسى عن الناس  
بالاستغفار من الذنب والشكر لله على  
النعمة فقال له الحسن أنت عندى يا عبد  
الله افقه من الحسن فالزم ما أنت عليه<sup>(١٣)</sup>  
٦) أن نعم الله تعالى إنما هى اختلار  
وابتلاء، قال تعالى: ﴿ هَذَا مِنْ فَضْلِي ﴾  
لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرْ أَمْ أَكْفُرُ ۚ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ  
لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ نَوِيَّ غَيٌّ كَرِيمٌ ﴿  
(النمل: ٤٠)

٧) أن الناس إما شاكر أو كافر؛  
فلينظر ممن يكون، قال تعالى: إنا هديناه  
السبيل إما شاكرا وإما كفورا.

٨) أن الشكر لا يكون بدون عبادة  
قال تعالى: ﴿ بَلَىٰ ۚ اللَّهُ فَاعْبُدْهُ وَكُنْ مِنَ  
الشَّاكِرِينَ ﴾ (الزمر: ٦٦).

٩) أن شكر النعمة منه سبحانه



شرف الشكر ومنزلة أهله:

من أهم وأبرز الخصائص التي تبين

شرف الشكر ومنزلة أهله ما يلي:

أنه من أعلى المنازل.

أن منزلة الشكر فوق منزلة الرضا،

ذلك أن الرضا مندرج في الشكر

ويستحيل وجود الشكر بدونه

أن الله تعالى أثنى على أهله ووصفهم

بخواص خلقه

وعد الله أهله بأحسن الجزاء

جعل ميباً للمزيد من فضله.

جعل الله الشكر حارساً حافظاً

للنعمة.

أخبر سبحانه أن أهل الشكر هم

المنتفعون بآياته

اشتق لهم اسماً من أسمائه (الشكور)

وهو يوصل الشكر إلى مشكوره ويعيد  
الشكر مشكوراً.

سمى سبحانه نفسه شاكراً

وشكوراً، وسمى الشاكرين بهذين

الاسمين، فأعطاهم من وصفه وسماهم

باسمه وحسبك بهذا محبة للشاكرين

وقضلا

أخبر الله تعالى عن قلب الشاكرين في

عباده.

الشكر عكوف القلب على محبة

المنعم والجوارح على طاعته وجريين اللسان

بذكره والثناء عليه<sup>(١٤)</sup>.

يقال صلّته صلّم: قطعه واستأصله،

وغلّبه الغلّة: غلبه في الأذن والأنف،

وصلّته: بالغ في قطعه، واصطلم الشيء

أي قطعه يقال: اصطلمهم الدهر أو الموت

أ.د/ إبراهيم عبد الشافي

- (١) مقاييس اللغة لابن فارس: ٢/٢٠٧، ت/عبد السلام هارون، دار الفكر، ط: ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز للفيروز آبادى ٣/٢٣٤ - ت/محمد على النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط: الثالثة - ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- (٢) مقاييس اللغة لابن فارس: ٢/٢٠٧.
- (٣) تهذيب مدارج السالكين لابن القيم: ٣٨٤، ت/عبد المصمم صالح العلى العزى، المكتبة القيمة - القاهرة بدون طبعة ولا تاريخ.
- (٤) مقاييس اللغة لابن فارس: ٣/٢٠٨، بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز: ٣/٣٣٤.
- (٥) عدة الصائرين وذخير الشاكرين لابن القيم: ١٠١ - ت/لاكرى على يومىة - دار الكتب العلمية - بدون تاريخ.
- (٦) الوجوه والمظاهر لأبى عبد الله الدقماني: ١/٤٥٨، ت/محمد حسن أبو العزم، المجلس الأعلى، ط: ١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م.
- (٧) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (٨) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (٩) تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٥.
- (١٠) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (١١) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (١٢) إحياء علوم الدين للمزالي: ٤/١٠٩، ت/جمال محمود، محمد سيد، دار المعجر - القاهرة ط: أولى ١٤٢٠هـ.
- (١٣) حلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهاني: ١٠/٨٩، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: الرابعة ١٤٠٥هـ.
- (١٤) أخرج أبو داود فى مسنده عن عبد الله بن عباس، النباضى ك، الأدب - به ما يقول إذا أصبح، حديث رقم (٥٠٧٣)، سنن أبى داود: ٢/٧٣٨، ت/محمد محى الدين عبد الحميد، دار الفكر - دمشق - بدون تاريخ.
- (١٥) تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٤.
- (١٦) تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٤.
- (١٧) المحرر الوجيز فى لطائف الكتاب العزيز لابن عطية: ١/١٠١ - ١٠٢، ت/أحمد صادق المانع، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط: ١٩٩٩م، بصائر ذوى التمييز: ٣/٣٤٠، الكنز المداون والفلك المشحون الميوطى - ٢٨٠، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي - مصر ط: الأخيرة ١٩٩٩م.
- (١٨) سور، الفاتحة، الأنعام، الكهف، سبأ، هاطر.
- (١٩) مختصر تفسير ابن كثير، محمد على الصابوني: ١/٢٠ - ٢١، دار التراث العربى، ب ت.
- (٢٠) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (٢١) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (٢٢) لسان العرب: ٤/٤٢٤.
- (٢٣) إحياء علوم الدين: ٤/١٠٩.
- (٢٤) بصائر ذوى التمييز: ٣/٣٢٥.



- (٢٥) إحياء علوم الدين: ١١٢/٤.
- (٢٦) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (٢٧) أخرجه الترمذي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الدعوات، ب، ما يقول إذا رأى مبتلى، حديث رقم ٢٤٣١ وقال حديث غريب، سنن الترمذي: ٤٩٣/٥، ت/أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي- بيروت- بدون تاريخ.
- (٢٨) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (٢٩) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (٣٠) إحياء علوم الدين: ١١٢/٤.
- (٣١) الشكر لابن أبي الدنيا: ٤٤، ت/ بدر البدر، المكتب الإسلامي- الكويت، ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- (٣٢) أخرجه ابن حبان عن عطاء، حديث رقم ٦٢٠، صحيح ابن حبان، ت/شعيب الأرنؤوط، مؤسسه الرسالة- بيروت، ط/ الثانية: ١٩٩٣م.
- (٣٣) تهذيب الأخلاق لابن مسكويه: ٥٨.
- (٣٤) فضيلة الشكر لله على نعمته لأبي بكر محمد بن جعفر الخرائطي: ٦٢، ت/محمد مطيع الحافظ، وعبد الكريم اليافي، دار الفكر- دمشق، ط/ أولى: ١٤٠٢هـ.
- (٣٥) فضيلة الشكر لله على نعمته: ٦٢.
- (٣٦) تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٣.
- (٣٧) أخرجه الإمام مسلم عن صهيب، كذا في الترغيب والترهيق، ب المزمع أمره كنه خير، حديث ٢٩٩٩، صحيح مسلم ٢٢٩٥/٤، ت/محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- (٣٨) أخرجه أبو داود عن معاذ بن جبل، كذا في الاستغفار، حديث: ١٥٢٢، ٤٧٥/١.
- (٣٩) أخرجه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما، كذا الدعوات، ب، في دعاء النبي ﷺ، حديث ٣٥٥١، وقال: حديث حسن صحيح، سنن الترمذي: ٥٥٤/٥.
- (٤٠) تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٤.
- (٤١) أخرجه الإمام أحمد عن أنس بن مالك، حديث ١٣٥٦١، محمد الإمام أحمد، ٢٤١/٣، ت/شعيب الأرنؤوط، مؤسسة قرطبة- القاهرة- بدون تاريخ.
- (٤٢) الشكر لابن أبي الدنيا: ٢٤.
- (٤٣) سلسلة أعمال القلوب: ١٥٨، محمد صالح المنجد، دار الفجر للتراث ٢٠٠٥م.
- (٤٤) مدارج السالكين: ٢٥٤/٢، دار الحديث- مصر.
- (٤٥) حولى كلية أصول الدين بالقاهرة: ٢٠٥، العدد السادس.
- (٤٦) مقالات السائرين للهوى: ٢٥، دار الكتب العلمية- بيروت- ط/ ١٩٨٨م، تهذيب مدارج السالكين.
- ٢٨٧
- (٤٧) تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٧.
- (٤٨) مقالات السائرين للهوى: ٥٤.
- (٤٩) جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي: ٢٤٥- ٢٤٦، دار المعرفة- بيروت- ط/ أولى: ١٤٠٨هـ.
- (٥٠) إحياء علوم الدين: ١١٤/٤.
- (٥١) أخرجه أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه، كذا الأدب، ب، في شكر المعروف، حديث ٤٨١١، سنن

أبي داود ٦٧/٢

- (٥٢) آيات الشكر ومشتقاته في القرآن، شكرهم، د/علي سيد أحمد أبو علي - رحمه الله - ١٨٠ - ١٩٠، دار الطباعة المحمدية، ط١/أولى - ٢٠٠٤م.
- (٥٣) فضيلة الشكر لله على نعمته: ٦٦.
- (٥٤) الشكر لابن أبي الدنيا: ٦.
- (٥٥) التفسير الكبير لمعجم الرازي: ٢١٢/٩.
- (٥٦) إحياء علوم الدين: ١٧٠/٤.
- (٥٧) إحياء علوم الدين: ١٢٠/٤.
- (٥٨) تهذيب مدارج السالكين ٢٨٥.
- (٥٩) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.
- (٦٠) صفة الصابرين وذخيرة الشاكرين لابن القيم. ١١٩، ت/زكريا علي يوسف، دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ.
- (٦١) الشكر لابن أبي الدنيا ٢١.
- (٦٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن أسحق بن مالك رضي الله عنه حديث ٤٥٧٥، شعب الإيمان للبيهقي ١٢٧/٤، ت/ محمد المعيد بسيوني زغبول، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١/أولى ١٤١٠هـ.
- (٦٣) إحياء علوم الدين: ١٦٧/٤٠.
- (٦٤) مدارج السالكين. ٢٥٢ وما بعدها، سلسلة أعمال القلوب: ٥٨ وما بعدها.



## الصعبة

الدلالات اللغوية: حملت المادة اللغوية للكلمة كثيراً من الدلالات التي نحتاجها في معاننا. فمن معانيها يفيد العشرة والملازمة، ويفيد معناها الذل والانقياد للصاحب بعد النصور، وهناك اشتقاق يدل على أن الانقياد من الصاحب لا يتحقق إلا بعد جهد من الطرف الآخر بدله لكى يتقبل النافر من حالة العصيان إلى حالة الانقياد كما تقول: أصبحته فهو مصعب أى فعلت به ما جعلته صاحباً لى غير نافر عني، ويتدرج الاشتقاق ليفطى أهم الصفات اللازمة للصحة، فإذا قلنا اصعب فلانا دللت على أنه حفظه أو اصعب زيدا عن الأمر أشارت إلى أنه منعه وكفه عنه، وصفة الحياء والاستحياء ترد مع الاشتقاق فى قوله: تصعب منه أى استحيا، ويتصعب من مجالستنا أى يستحي وقد يفيد الاشتقاق معانى الملازمة مع انقياد

كل صاحب لصاحبه، واستقامتهما على درب الصداقة والصعبة، وحفظ كل منهما للآخر. ومنعه من الانحراف أو الفساد، وتحقق الأطراف المشاركة فى الصعبة بالامتحياء، وعدم المخالفة للحفظ والاستقامة

بين الصعبة والعزلة:

علم الرغم من أن الصعبة كما سيرد لها أهمية بالغة لكننا نرى رجالاً مثل سفيان الثوري وإبراهيم بن أدهم (١١٧هـ) وداود الطقي (١٦١هـ) والفضيل بن عياض (١٦٥هـ) وسليمان الخواص، ويوسف بن أسباط (١٩٠م) وحذيفة المرعشي، وبشر الحافي (٢٢٧هـ) يؤثرون التقلل من الصعبة قائلين (إن ذلك أسلم لدينك، وأقل عدا لفضيحتك، وأخف لسقوط الحقوق عنك)<sup>(١)</sup> والوحدة (خير لصاحب الحظ من الصعبة)<sup>(٢)</sup>، وهكذا تكون الوحدة خيراً من الألفة فى حالات يتحنب



فيها الإنسان السقوط في آفات الصعبة مثل خوف الحسد للإخوان، وتبيب الرياء، والنفية وغير ذلك من العلل، الأمر الذي جعل المكي يسوق على لسان من ذكرنا بأن الوحدة أسلم للدين وأقل من الفصيحة، ومن مؤونة الحقوق للفسير، ويستعيض المختلى عن الصعبة (باكتفائه بوجود الحق)<sup>(3)</sup> ومراقبته، والاستقامة على شرعه، ثم إن الخلوة أجمع للفكر، وأعون على التدبر وأقدر على معالجة الذات واستبطانها بصورة هادئة، وفي أحيان كثيرة يلزم وحود الوحدة حتى ولو كان هناك صعبة لكي يعيد السالك موقفه من ذاته على ضوء خبرته وعلاقته بالآخرين، وبذا تكتسب الذات خبراتها وتجمعها ثم تفحصها فحما دقيقا في حال من الصفاء والخلوة، وتوجه كل هذا لما ينفعها في سلوكها، من هنا يظل التتابع المتبادل بين الصعبة والوحدة قائما كشرط في نمو الفرد لدى فلاسفة التربية الحديثة كذلك<sup>(4)</sup>، ويمكن أن نحصر وجهة نظر المستقلين من الصعبة في كونهم تحوفوا من مؤونتها، أو تحفظوا

من عواقبها وآفاتا وعدم مراعاة آدابها وحقوقها وخشوا أن هم لزموا الصعبة ناشئا إلا يكون لهم الوقت الكافي لفحص الذات وتبصرها، ومن أجل هذا توحدوا واختلوا، أو صحبوا مع التحفظ والتقليل ولم يستغرقوا عمرهم مع الآخرين بل كان لهم من الوقت ما يساعدهم على معالجة أنفسهم ويواظبهم.

أما الفريق الغالب من رجال الحديث والفقهاء والصوفية فيرون ضرورة الصعبة شرعا وتربية، نلاحظ هذا عند ابن المسيب والشافعي، وابن أبي ليلى، وهشام بن عمرو، وابن شبرمة، وشريح، وشريك بن عبد الله، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، هؤلاء جميعا استحبوا كثرة الإخوان، وشاركهم في هذا الاتجاه مشايخ الصوفية إذ يرون الصعبة بداية من البدايات تلى الخدمة كما سبق، فهم يطلبون أولا حق الصعبة من أحدهم الآخر ويأمرون المريء بذلك إلى حد أن صارت الصعبة بينهم كالفريضة<sup>(5)</sup>.

ولأهميتها حرص عليها المريءون مع



نظرائهم، والمشايخ مع بعضهم، والأدنى مع الأعلى، وبالعكس، وصرح أبو عثمان الحيرى أنه جاء إلى أبى حفص الحداد وهو علام قطرده قال أبو عثمان فأنصرفت جاعلا وجهى للشيخ وظهرى للإمام، وظللت على ذلك حتى غبت عنه، فلما رأى حرصى على صحبته قرينى وقبلنى، وصيرنى من خواص أصحابه إلى أن مات<sup>(٨)</sup>. وحمل المكي القرين الصالح أحد خصال سبعة يحب أن يتطلى بها المرید.

وبقيتها الصدق فى الإرادة، ومعرفة حال النفس ومجالسة عالم بالله، وتوبة صادقة، وطعمه حلال، واستمرار على الطاعة<sup>(٩)</sup>، واعتبرها أبو النحيب السهروردى مع صحة شروطها أجل الأحوال لأن الصحابة مع كونهم أفضل الناس علما وفقها وعبادة وزهدا وتوكلًا ورضا لم ينسوا إلى شيء من ذلك وإنما نسبوا إلى الصحبة فهى من أرقى النسب وأعلامها، وتقف الصحبة عنده فوق المعرفة والمودة والألفة والعشرة والمحبة، إذ كلها بدايات لها أما هى ف قمة لتلك الأحوال، ويرى أن تأثير تلك الدرجات من العلاقات موجه

إلى النفس بخلاف الصحبة فيسرى غذاؤها للقلوب، وبالتالي فمن شرطها اتفاق البواطن<sup>(١٠)</sup>.

ويتفق ابن عجيبة الحسنى مع الهجویری فى فرضية الصحبة للمبتدئ بالنسبة لمن فوقه، ويجعلها شرطًا مؤكدا من شروط التربية والسلوك ثم يقول (أعلم أن الاجتماع عند القوم هو أعظم الأركان وأهمها حتى قال بعضهم، التصوف مبنى على ثلاثة أركان، الاجتماع والاستماع والالتزام)<sup>(١١)</sup> فمن انفرد بنفسه بعيدا عن الأنوار لا يجىء منه شيء، وبالتالي فهو يقفهم ليس بطريق العزلة ونعجب إذا رأينا عبارة ابن عجيبة نفسها يرددها فيليب فيسكس فيلسوف التربية المعاصر عندما يقول: (والفرد ليس كيانا مكتفيا بذاته.. والذات ليست شيئًا فى عزلة... ولا يوجد نمو إنسانى فى عزلة)، وما دام الأمر كذلك فلا تستطيع الشخصية أن تنمو إلا عن طريق الارتباط والتعامل مع الآخرين، والشخصية والذات بالضرورة شيء موجود فى علاقة<sup>(١٢)</sup>.

١- أدلة الصحبة:

كان الفقهاء والمحدثون على حق فى دعوتهم إليها لاستنادهم إلى كثير من النصوص وإلى واقع المؤمنين فى كل عصر، هالنصوص تحت الجميع أن يتألفوا ويتعاونوا على البر والتقوى و لا يتعاونوا: ﴿عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢)، وقال جل شأنه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مريم: ٩٦)

قال الهجویری: ای (یحسن رعایتهم الإخوان)<sup>(١)</sup> وألزم الله جماعة المؤمنين أن يكونوا إحوه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِحْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠)، والجماعة رحمة الفرقة عذاب كما جاء فى زوائد المسند، ويد الله مع الجماعة والشيطان مع من فارق الجماعة يركض، وروى الدار قطنى بسنده عن أبى هريرة فى الأصغر والأوسط أن رسول الله ﷺ قال: «أَلَا أَنبِئُكُمْ بِأَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَابِسُكُمْ أَخْلَاقًا الْمُوْطَرُونَ أَكْثَرُهَا الَّذِينَ يَأْلَفُونَ وَيُؤْلَفُونَ» وروى أيضا بسنده انه صلوات الله عليه قال: «المؤمن

يألف ويؤلف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف، وخير الناس أنفعهم للناس» وأسند المكى كثيرا من الأحاديث إلى رواياته فقال: وروينا فى خبر عن رسول الله ﷺ: «من آخى أخا فى الله عز وجل رفعه الله عز وجل درجة فى الجنة لا ينالها بشيء من عمله» وكذا قال: وقد روينا عن رسول الله ﷺ: «كونوا مؤلفين ولا تكونوا منفرين» والمتحابون فى الله لهم منازل وكراسى يوم القيامة ليست لغيرهم، وفى الحديث لهم منابر من نور، ولباسهم من نور، ووحوشهم نور، يغطيهم الأنبياء والشهداء، وأصحاب تلك الدرجات هم المتحابون فى الله عز وجل والمتجالسون فى الله تعالى المتزاورون فى الله تعالى وما تحابا اثنان فى الله عز وجل إلا كان أحبهما إلى الله عز وجل أشدهما حبا لصاحبه، كما جاء عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، إلى غير ذلك من الأحاديث التى بشرت ونهت ورغبت فى المحبة والصحبة والأخوة وحذرت من الفرقة والتباغض والتحاسد والتناجش والغيبة والنميمة.



ولا شك أن القريب من القوم يدرك أن ثمار الصحة تتنوع حسب حال كل من الأصحاب، وحسب درجة الصحة ذاتها، فإن مكاست بين نظراء مكاست زينا هي الرجاء، وعبثاً في الشدائد، وتعاوننا على البر والتقوى، وشقاعة لكل منهم حيث إن لكل أخ شقاعة فعمل الأخ يدخل في شقاعة أخيه، وقد يعطى كل نظير لأخيه بالتبادل ما يحتاجه الطرف الآخر، فيعطى واحد شيئاً ويعطى الثاني شيئاً آخر كما قال أبو يزيد البسطامي: (صحبنا أبا علي السندي فكانت ألقنه ما يقيم به فكره) وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفاً<sup>(١٧)</sup>، وبعبارة أحمد بن يوسف الزجاجي يقول: (مثل المصطحبين مثل النورين إذا اجتمعا أبصرا بإجتماعهما ما لم يكونا يبصرانه قبل ذلك)<sup>(١٨)</sup> وإنما يبصر كل نظير ذاته في ضوء الاجتماع لأن الإنسان عادة ينجذب إلى خارج ذاته أكثر من تعمقه فيها، فإذا فتح عينه على أخيه مع طول الصلابة، وتأمل ما يجري بقلبه وعقله أدرك كثيراً من

الحقائق التي تبدو من إخوانه، ثم عاد إلى ذاته كما قلنا فاستمد بما رأى، وربما لا يحتاج الأمر إلى طول معاناة بل يظهر عنصر الإحتياج واضحاً عند كل من المصطحبين فيقوم المتحقق في أمر بسد حاجة الناقص فيه

وأما إذا كانت الصحة للمبتدئ مع السابقين في السلوك فإن الشيخ أبا العباس أحمد بن محمد التجيبي المعروف بابن النبا السمرقسطي بين الفائدة من للصحة هي الأرجوزة التي نظمها يوضح بها قواعد الطريق، فيقول:

وافتقروا فيه للاتلاف

ليعلم المستوفى حال الوافي

ومن حلال شرح ابن عبيبة لهذا البيت ومما جاء في المفاخر العلية لآسن عباد النفرى يظهر لنا أن الثمار التي يجنيها المرید من الصحة تلتقى في أمور:

أهمها أن صحبة أهل الخير حصن للمرید من الانقلاب والعودة إلى البطالة، وإعلاء للنفس من التشوف والتشوق للمعاصي أو السطالة، وكذلك فإن السالك إذا عمل وحده فريماً طهر له أنه

على شيء ولم يكن كذلك، وربما خيل إليه الشيطان بأوهام فيحسبها حقائق وهو لا يدري لاسيما وأن المبتدئ تولع نفسه بما لا عادة له، وبالتالي فلا بد وحال المريد هكذا في البداية من اجتماع يميز فيه بين حال المستوفى من حال الوافى وحال الطالب من حال الواصل، وحال أرباب الخيالات من أحوال أصحاب الواردات وبهذا الاجتماع يدرك الأصاغر رتبهم، ويعرفون قدرهم وعلمهم ومقامهم فلا يغترون ببارق، ولا يفتخرون بطارق، ولا تأخذهم الأوهام والظنون

ومن أهم ما يقدر عن طريق الصحة أن المريد إذا اطلع على أحوال من فوقه ومن هو أنهض منه حالا، وأكثر منه علما عرف ذاته فجاء في سيره، وتحقق بقدره، وحصل له النشاط والقوة وما يزال يجدد نشاطه، ويطرده عن نفسه الفترة والكسل كلما طرأ له ذلك، فيزداد التافس وتقوى الهمم، وترتفع العزائم، وقد حدثوا أنهم كانوا إذا هتروا نظروا إلى محمد بن واسع الزاهد المشهور قالوا: (فعلنا عليه أسبوعاً) لسريان همته في بحث همتهم

والملازم للصحة يعرف صدقه في طلب دوائه، ويظهر حاله في وجه الشفا من دائه لمعرفة وجه العلة عنده وسببها، والدراية بأس العلة ومبعث الداء لا يتأتى إلا بدوام الصحة وملازمة الأخيار، ثم إن الصحة مجال فسيح للمذاكرة والتعلم والتفقه في الدين وتذوق المعرفة النقية<sup>(١٤)</sup> إلى غير ذلك كثير من القطوف الدانية المنجية من الصحة الواهية والألفة الحانية. اختيار صاحب:

السؤال الذي ينبغي الوقوف عنده طويلاً كيف تختار الصديق لأن الاختيار يتوقف عليه بقاء الذات في كثير من جوانبها أو تكميلها، وأظنه ما قصده الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: "المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل" فالأمر بالنظر هو التأمل والدقة في الاختيار، وتمحيص الأحوال للأشخاص الذين يمكن أن تصاحبهم ولا ينبغي القعود على الصحة إلا بعد التريث ثم التثبت من دين من نطلبهم وأخلاقهم وآدابهم، وحسن علاقتهم بالله، ولما سئل حبيبنا ﷺ من نجالس؟ قال من



أهل الجنة في صحبة الفقراء الصادقين على حد قول المحاسبى (٢٤٣هـ)<sup>(١٧)</sup> وأوصى أبو عثمان سعيد بن سالم المغربي (٣٧٢هـ) كل مريد فقال (لا تصحب إلا أميئاً أو مميئاً، فإن الأمين يحملك على الصدق، والمعين يمينك على الطاعة)<sup>(١٨)</sup>، وبعقلانيه المؤلف حدد الغرالى (٥٠٥هـ) شروط الصحبة بالعقل، وحسن الخلق والصلاح، والصدق، وعدم الحرص على الدب<sup>(١٩)</sup>.

وأضاف الجيلانى قوة الإيمان والإيقان والعمل والمجاهدة، وقهر النفس والهوى<sup>(٢٠)</sup> وإذ قلنا إن المريد قد يحتار من يشبهه لكن لا ينبغي أن يفهم هذا على تمام المساواة بين الصديق الطالب والأصدقاء المطلوبين بل لابد أن يبقى المطلوب متفوقا ليستفاد منه، وقد ألمح الشيخ أبو الحسن الشاذلى إلى هذا الفرق فى قوله (لا تصحب إلا من تستعين به على طاعة الله ولا تصطف لنفسك إلا من تزدد به يقينا)<sup>(٢١)</sup> ومن كان فى المستوى أو أدنى لا تتحقق به هذه الزيادة بل تظل حاله من الفتور أو الكسل كما هو، ولا تسمو إلى

"دكرتكم الله رؤيته، وزادكم فى علمكم منطمة، ورغبكم فى الآخرة عمه" وعلى قد الاختيار تكون لمنفعة ويكون الحكم على الشخص الطالب للصحبة ذاته، فإذا احتار أهل الصلاح والخير كان خيرا وإن كان شريرا لأن تلك الصحبة تجعله بإذن الله خيرا فتتبدل بها صفاته، وإن فرط فى الاختيار فمال إلى أهل الفساد كان شريرا ولو كان خيرا لانتقال الشر والفساد إليه حسما به الهجویری<sup>(٢٢)</sup>

والنظر والتحري فى ابتقاء الصحبة قد يوصل إلى الألفة مع من يشبهه الطالب<sup>(٢٣)</sup> من يفوقه، فإن تألف وصاحب من يشبهه فلا بد أن يتصفوا بصفات يتحقق معها جميل الفائدة، وعميم النفع، ومن تلك الصفات ما حدده عمر رضى الله عنه فى قوله (عليك بإحوان الصدق تعش فى أكمافهم فإنهم زينة فى الرضاء وعدة فى البلاء)<sup>(٢٤)</sup>، والشخص الذى يستحق الصحبة هو بالنسبة إليك (من لا تكتمه شيئا يعلمه الله تعالى منك) عند ذى الفنون والجديد، ويمكننا أن ندوق طعم معاشرة

عل، من ثم حذروا من صحبة الأشباه ومن هم على الشاكلة تماماً عند ابن القيم الجوزية كذلك<sup>(٣٣)</sup>.

وأفضل الصحبة أن يقبل المريد على من هو فوقه إيماناً وقيناً وعلماً وعملاً وجهداً ومعاملة وكشفاً وولاية، ومعرفة ووصلاً، فهؤلاء هم الذين يستفاد بهم، ويطلعون على القلوب فيوقظونها، وعلى الظواهر فيربونها، ويدلون المريد على زلاته، ويحذرونه من غفلاته ويأخذون بيده إلى طرائق الرضا، ومطارق القرب، ويصحبة أولياء الله يوفق المرء للوصول إلى الله كما قال أبو عثمان الحبري النيسابوري (٢٩٨هـ)<sup>(٣٤)</sup> والألفة معهم ثورث في القلب الصلاح<sup>(٣٥)</sup> والنقاء فيؤهل للكشوف والمعارف الربانية حسبما نبه ممشاء الدينوري (٢٩٩هـ) لهذا كله دعا الجيلاني عموم المريدين هائلاً (اصحبوا العلماء المتقين فإن صحبتكم لهم بركة عليكم إذا صحبت من هو أكبر منك في التقوى والعلم كانت صحبتك له بركة عليك<sup>(٣٦)</sup> في سلوكك)

وهؤلاء الدين يتميزون بالسمو والرقى

هم الصوفية العلماء والخشعون والمختبون، وأهل التقى والوصول، ويصحبهم يحصل كمال الانتفاع للمصاحبون من عداهم من المنسويين للدين والعلم لكونهم خصوا من حقائق التوحيد والمعرفة بخصائص لم يساهمهم فيها أحد، ويأمل ابن عجيبة أن يصل ذلك إلى المريد، وأن يحدث له من المزيد ما لا يحدث له مع غيرهم، وما لا يتحقق له بدونهم ولو مع كثير من المجاهدات والمكابدات، واعتبرهم ابن القيم أحياء وحدهم ومن سواهم أموات، وبالأحياء تحياً قلونا ذكرى ومجالسة، وبالأموات تموت القلوب سيرة ومخالطة<sup>(٣٧)</sup>.

ويتلخص أن المثمر في الصحبة يأتي من ألفة الأشباه والنظائر في الغايات والسلوك، بحيث يصحب المريد المبتدئ شبيهه من أرباب الوسط، أو يلزم أرباب النهايات من العارفين الواصلين.

#### الصحبة الضارة:

لم يكتف رجل الطريق ببيان الصحبة المفيدة وإنما حذروا من كل صحبة ضارة، على أي نحو كان الضرر جسيماً



واعتبروها غينا<sup>(٢٩)</sup>، وكذا صحبة العلماء الغافلين أو العلماء الدين يرضون عن أنفسهم، ومن القراء المداهين، والمتصوفة الجاهلين<sup>(٣٠)</sup> وأدخلوا مع هؤلاء كل من يسترسل في الغيبة، أو يركس نفسه ويمطم ذنب الغير، أو يحقر ذنبه ولا يقبل عثره لأحد، أو أرباب الطمع وحب الرئاسة<sup>(٣١)</sup>، أو الذين يمدحون الناس بما ليس فيهم أو بغير ما قيل لأنهم إن غضبوا ذموا بما ليس موجودا، وعموما لا تصحب كل من لا ينهضك حاله، ولا يدلك على مقامه، وانبذ كل أخ أو صاحب لم يصدق منه خيرا في دينك.

فقد رأيت أنهم حذروا من صحبة أنواع ثلاثة: نوع تفحمت نفسه من المجور والفسق والشر والفساد والبدع، وآخر ارتبط بالدنيا حبا وثراء وجاها وسلطانا، ونوع ثالث ربما يظن به الخير وهو ليس كذلك، وعددوا منهم الجاهل، والعلماء الغافلين أو الراضين عن أنفسهم وغير هؤلاء ممن جاء تحت الانتقالة الثالثة المشار إليها، والملفت للنظر في هذا النوع الأخير أنهم حذروا من صحبة الصوفية الجاهلين

أو صغيرا، فتمنوا صحبة الفجار، والفساق، والأشرار وأهل البدع والفساد، وعملوا ذلك بخشية انتقال الفجور من الفاجر إلى غيره، ولأن الفسق داء، والدواء مفارقتة، وقد يسرى الشر إلى المريد وأهله سوء الظن بالأخيار، والسير مع أهل البدع يورث الإعراض عن الحلق<sup>(٣٢)</sup>

ثم انتقلوا من النهي عن ألفة هؤلاء إلى التحذير من صحبة أبناء الدنيا لأن عشرتهم مم قاتل، وهم ينتفعون بالمريد وهو ينتقص بهم، وكذلك أوصوا بالتباعد عن الأغنياء وبينوا أن من أثر صحبتهم على الفقراء ابتلاء الله بموت القلب حسبما نقل

سعيد بن سلام المغربي (٢٧٢هـ) وعدد أبو بكر الوراق أنواعا قال: (احذر صحبة السلطان إبقاء على نفسك، والملوك إبقاء على خلقك، والسوقة إبقاء على خلقك والصبيان والنساء إبقاء على قلبك) ونصح الهروي سائر المريدين باجتنب كل من يضيع الوقت أو يفسده<sup>(٣٣)</sup>.

ثم انتقلوا انتقاله ثالثة فحذروا من صحبة الجاهل خوفا من أن يتعدى حبلهم إلى مصاحبيهم ومن صحبة الأحمق



لأن ضررهم على السالك أعظم من غيرهم. وذلك من جهة أنه ربما أحسن المريد الظن بهم فقبل منهم أمورا لا أصل لها هي: الشرع أو الطريق، ثم إن التصوف مبني في كل مرحلة من مراحلها، وكل مقام أو حال أو أدب أو كشف على الشرع والعلم، والجهل من المتصوفة تغيب عنهم الأحكام لجهلهم فكيف يستفاد بهم؟ أنهم كما قلت ربما كانوا أخطر على صاحبهم من غيرهم.

#### فقه آداب الصحبة تفصيلاً:

سبق التنويه إلى أن الصوفية اهتموا بعلم الباطن وبيان جملة وتفصيله، وأنهم تبعوا لذلك قد خبروا دروب النفس والقلب والشكل خبرة جعلتهم يحللون الصفات المتعلقة بها، والنسب القائمة بينها جميعاً، وتخبر المفيد منها والأحسن، وتطبيقه في الظاهر ووضع العلاج المناسب لما يطرأ من عقبات بين السلوك والنفس، أو بين أفراد المريدين وعلاقتهم في جتماعهم وألفتهم، كل ذلك يتم في ضوء الشرع وتوجيهه، والنصوص وغايتها وقد نتج عن اهتمامهم بتلك الصفات الداخلية وتطبيقاتها ونسبها

وعلاقتها فقها خلقيا وسلوكيا وأديبا ألزموا به المريدين شأنه شأن الفقه العام الموجه والمصحح لسائر العبادات، ولا تكاد تمر مسألة نفسية أو صفائية إلا وجدت لها وجوها من التحاليل يتبعها عدة أحكام تخصها، وكأنك عندما تتجول في ساحة التمريمات الصفائية وما يصدر عنه من أحكام لها تسيربين ثانياً ومسائل علم الفقه الظاهري.

ويكفي أن تلقى نظرة على كتاب **مخزن كتبهم** يتناول الآداب مثل آداب المريدين للترمذي، أو آداب المريدين لأبي النجيب السهروردي، أو الأنوار القدسية للشعراني لتحقيق من صحة اتجاههم المقهفي في علوم المعاملات السلوكية، ونظم بيديك وبصرك وعقلك كيفية استغفارهم للنفس وصفاتها، واستنباط الأحكام من النصوص الأخلاقية والآدبية، وسنجد هنا حولة مع فقه آداب الصحبة تردنا كيف كانوا يفهمون ويطبقون، وينصحون ويوجهون، وسنحاول تبويب الآداب حسب الأرومة التي تنتمي إليها



## ١٠ أبرز آداب العلم في الصحبة:

فقدنا هذا العنوان بتلك العبارة ل نفرق بين طلبهم للعلم من أهل الاختصاص عامة وبين الفوائد العلمية التي تطرأ لهم أثناء اجتماعهم، فطلب العلم تفسيراً وحديثاً وفقهاً ولغة وأصولاً له قواعده التي سبق أن نبهنا عليها، وأنها تسبق كل خطوة على الطريق الصوفي، إلا أنه قد تجد فوائد عملية، أو تطرأ مسائل تحتاج إلى إيضاح أثناء السير، وهي المعنية هنا خصوصاً، عندئذ يلزم على المريد أن يسعى في تحصيلها، وكذلك إذا صاحب القوم ولم يكن قد حصل العلوم المطلوبة فلا بد من تحصيلها.

ونبدأ الآن رحلة موجرة مع الآداب الخاصة بالعلم والتعلم فنجد أنهم ربطوا الآداب بأدلتها للدلالة على أنهم لم يقترحوا أدباً إلا وله سند شرعي، فساق المحكي آداب الصحبة قائمة ومشيدة على أدلتها<sup>(٣٧)</sup>، ثم إنهم مع ذلك نصحوا بالآداب مقروناً بتحليله وبيان علله وثماره أو مجرداً من العلة والفائدة مستنديين في ذلك إلى طريقة الكتاب والسنة فإنهما أحياناً ما

ترد الآداب والفضائل مع التوجيه أو بدونه، فقوله تعالى: ﴿وَأَذْفَعُ بِأَلْقِي هِيَ أَحْسَنُ وَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: ٢٤) تحدثت عن الأدب مع ثمرته، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ﴾ (الإسراء: ٥٣) حثت على الأدب وعلته أما قوله جل شأنه: ﴿خُذْ لَعْنُو وَأُتْرُ بِالْعَرَفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩) فهي صيغة على إطلاقها دون تحليل مرادف للصحيح ذلك منها ولقربها من الفطرة، على أن الأمر قد يكون واضحاً هي دلالة على الخير والفضيلة ومع ذلك يرد مقروناً بالعلة أو الثمرة في موقف معين للضرورة القاضية هنا دون غيره مثل قوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩) فالرحمة فضيلة وأدب لا خلاف على ذلك لكن القرآن نبه إلى ضدها، وما يترتب عليه من أثر لخصوص الموقف المسوق فيه الآيات، رجال الطريق سلكوا من الناحية

العلمية تلك الطرق كلها، هُما أن ينبغيها على الأدب مجرداً، أو معللاً، أو مقروناً بالفائدة المرجوة.

وبشيء من التفصيل حول الآداب المرعية مع الحائز التلمي من خلال الصعبة نلمس أن الصوفية تدرجوا في تلك المسألة، وعلموا أن مشاق العلم وتبعاته كثيرة وثقيلة فحفظوا على المريد بداية صونا له من النصور، وحفاظاً عليه من النكوص، لذا عاملوه بلطف وشفقة في البداية حتى إذا ما ثبتت خطاه معهم وركس إلى صحبتهم ألزموه حدود العلم كلها، يقول ابن عربي معبراً عن هذا الأدب وقد سأل سائل أن يوصيه (إذا لقيت المقراء ورأيت الفقير فلا تبدأ بالعلم وأبدأ بالرفق فإن العلم يوحشه والرفق يؤنسه)<sup>(٣٣)</sup> رأيت كيف قدم الحائز الطائى وصيته بأب الرفق ومعه تعليله وثمرته ثم انه لا ينبغي أن يفهم من رفع العلم هنا وإحلال الشفقة أن المراد بذلك علم الفرائض العينية لأن تلك ملازمة للمريد والفقير في بدايته ووسطه ونهايته، ولا يتصور فيها تأخير وتسويق من جهة

المريد أو الشيوخ أو الأصحاب بل المراد بالعلم هنا هو علم المعاملات الخاصة بالسلوك، وهو ما نتصور معه تدرج وألويات

فإن تجاوز المريد المصاحب مرحلة البداية الخاصة بالرفق، واستأنس بالقوم نقلوه إلى العلم وضروراته فيتعلم منهم إن كان صغيراً، أو يصحبهم على شرائط العلم المطلوب، وأهم تلك الشروط التي وضعها سيدى أبو الحسن، الشاذلى للعلم مع الصعبة أن تعتمد المحالسة على (المنقول والروايات الصحيحة)<sup>(٣٤)</sup> لإفادة المريدين أو للاستفادة من الأصحاب بعضهم من بعض، إذ للمنقول أنواره، وللمنقول طلعاته، وللمنقول تأثيره والبدع ضلالها وزيفها، وكم ضلت نفوس بالهوى والعقل والتبدع، وكم اهتدت قلوب حين ارتوت بماء الوحي، وسارت على نور الشرع الأبلج، وهذا الأدب الملزم للمنقول وصحيح الروايات يتعلق كما ترى بمنهج التعلم في حلقات الصعبة

ولكى يحدث الوئام داخل الجماعة



العلمية مع فرض آدابها، والمذاكرة تعنى التذكير بالعلم والتبصير به، وحل ما أبهم على المتألفين، وتوضيح ما أشكل وأبهم، وبسط ما أجمل، والإجابة عما حفى، وتذكير المتقدمين، وتثقيف البادئين، يقول الفقيه ابن البنا السرقسطى فى "مباحثه الأصلية" ناظما آداب التعلم.

وأنصتوا عند المذاكرة

واحترموا الماضى منهم والآت

وسألوا الشيوخ عما جهلوا

ووقفوا من دون ما لم يصلوا

وعملوا بكل ما قد علموا

وآثروا واغتفروا واحتشموا

واحتكموا بالعدل والإنصاف

فوردوا كل معين صاف

وشرح ابن عحية هذه الأبيات فى

كتابه المسمى بالفتوحات الإلهية<sup>(٣٧)</sup> وسار

على نهج الأبيات المنظومة من حيث

الترتيب، ولكننا نسوق الشرح مرتبا

حسب ما يقتضيه النثر من ترتيب عقلى

دون المساس بالأدب اللائق مع الناظم

والشارح رضوان الله عليهما.

لقد أثروا أكبرهم علما وسنا إذا

المتصاحبة فقد نبه أبو العجيب السهروردى على أن (أولى الناس بالصحة من يوافقك فى اعتقادك..)

ويحذر المتألف بأنه (لا يصحب من يخالفه فى المذهب وإن كان قريبا منه.

ألا ترى إلى نوح لما قال: "إن ابنى من أهلى" فجاء الرد: ﴿ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾ (هود: ٤٦).

وروى عن النبى ﷺ أنه لما نزل قوله جل شأنه: ﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَمَلَهُمْ ﴾ (المجادلة: ٢٢) قال صلوات

الله وسلامه عليه: «لا تجعل لفاجر عندى يدا فيحبه قلبى» وواضع من النص أن المراد بالمخالف فى الاعتقاد والمذهب هو الخارج عن الملة بالكفر أو الفسق أو الابتداع بدليل أن السهروردى مؤلف آداب المريدين يقول بعد ذلك (بل يصحب من يثق بدينه وأمانته ومذهبه وورعه فى ظاهره وباطنه<sup>(٣٨)</sup>).

وإذا صح المذهب نقلا ورواية، واتفقوا عليه اعتقادا ومذهبا لزمّت المذاكرة

اجتماعاً، أو علماً إذا تميز العلم عن السن مع توقيير الصغير للكبير على كل حال، أما في المذاكرة العلمية فالمرعى فيها هو العلم فيقدم الأعلم ليتكلم، وكثيراً ما يؤثر صاحب العلم أخاه على نفسه فيقدمه تادباً وتعظيماً مع كون المؤثر والمتقدم قد تساويا في الدرجة العلمية أو تفوق الأول على الثاني ولكن قدم الأدنى تواضعاً وإيثاراً من الأعلى.

وإذا تقدم العالم ليتحدث ألزموا المريدين الإنصات، وبينوا أنه يدل على كمال العقل والرزانة إذ من كمل عقله قل كلامه، ومن قل عقله كثر كلامه، وأيضاً فإن الكلام يفهم بتمامه، فينبغي السكوت حتى يفرغ المتحدث من مقصوده، فإذا فرغ جاز لهم السؤال عما يجيش في صدورهم بحيث يكون أدب الوقت هو السؤال لا السكوت بالكلية، وذلك لأن الشيخ أو المتحدث لا يعرف حال المريد أو مقامه إلا بكلامه، ولأن حبس الطلب في العلم تشويش أو تعطيل للمريد، ولا يخشى من انحراف سؤاله عن مراده لأنه قد يتجاوز المطلوب مرة ومرة ثم

يصيب المبتغى كالرامي يرمى فيأتى سهمه من الأمام أو الحلف حتى يصادف الهدف حسب تشبيه سيدي علي بن وهب.

هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن تحصيل العلم يحكون بالسؤال والجواب وبدون الأول لا يتحقق الثاني، والعلم في السلوك واجب هيحب بوجوبه ككل وسيلة توصل إليه وأهمها السؤال، ويتعلق السؤال أدباً عند القوم بما يلزم في الحاضر من عمل أو مقام أو حال، ولا يشتغلون بالسؤال عما يرد عليهم في المستقبل، بل يتركون المستقبل لحينه، وحتى يصير لهم حاضراً، وإنما كان كذلك لأن المصوف حسب عبارتهم المشهورة ابن وقته، أي يلزمه القيام بحقوق الوقت دون تشوش بما سيرد في المستقبل، ومن شغل بوقته صحح ماضيه وسلم في الغالب مستقبله ومن آدابهم في مذاكرة العلم الحشمة مع الأصحاب، وهي تعنى عند ابن عجيبة ترك المنازعة والمخاصمة والملاجة والمراء وكل ما يؤدي إلى الشرور والعداء والحقد وما يخرج المذاكرة عن حدها واعتدالها وينحرف بها عن جادة الفائدة، وليس معنى



تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْعًا ﴿ (النساء: ٢٠) والنص مجوز للكثرة كما تعيد كلمة قنطار، والكثرة منافية للتقليل المزمع سريانه، عندئذ رجح عمر وأعلى (أصابته امرأة وأخطأ عمر) ولم يشته عن الرجوع جاهه وسلطانه وسبقه في الإسلام، وكونه على المبر وأمام كبار الصحابة، وأيضا فإن هذا الخليفة نفسه أمر بقلع ميزاب أقيم في دار العباس إلى الطريق بين الصفا والمروة فقال له العباس قلعت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وضعه بيده فقال عمر إذا لا يردّه إلى مكانه إلا أنت. ولا يكون سلم غير عاتق عمر، فأقام على عاتقه ورده إلى مكانه.

وتوسعوا في معنى الإنصاف فجعلوه شاملا للرجوع إلى الحق كما سبق وإلى نسبان الحال والصفة التي عليها كل منهم، بحيث لا يخطر على بال احدهم أنه جلس يذاكر وهو عالم وأمامه متعلمون ولا يرد على خاطر الجالسين أنهم مستمعون يعلمون أو يفوقون أو يضاهون المتحدث. لقد تلاشى حس المعلم والمستمع، وهنوا عن الفوارق، ولم يبال

ترك هذا كله أن يداهن أصحابه فيما يحالف المذهب<sup>(٣٧)</sup> فضلا عن المشرع، بل يراجع الكبير بالتلميح أو الإشارة، والشبيه المساوي بما لا يفضيه، أو يحرّج وصله به، ويغفر كل منهم لأخيه رلته إن رل أو جفوته حيناً إن جفا خاصة أولئك المریدین الدین لم یكملوا تهذیباً وتأدیباً وقد اتسم الصوفية بعاية الأدب في الحلاف هأفاموا العدل هيماً بينهم، وأتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، ومن توجه عليه حق من الحقوق أنصف وأدعن وانقاد للحق، واعترف به من غير توقف، وجعلوا الإنصاف الذي هو إقرار ورجوع إلى الحق بلا ثوان أدبا وشرطا لطالب العلم وصفة لازمة له يجب أن يتحقق بها، واهتفروا بما تحقق به عمر عندما كان يرجع عن رأيه دائماً إذا تبين وجه الحق فيه ولو جاء الحق على لسان امرأة وأمام الجميع مثل حادثة تحديد المهور المشهورة، فإن رأى عمر الذي أعلنه هو التحديد، اعترضت المرأة عليه مستدلة بقوله حل شأنه ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَبْدِلُوا زَوْجَ مَكَانَ زَوْجٍ وَهَاتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ فَبَصَرًا فَلَا

كل منهم أن كان شيخاً أو تلميذاً أو عالماً أو معلماً ، ويتواصون بأنهم (قوم اجتمعوا لطلب أحكام الله فإن وجدنا الحق على لسان صبي من صبيان المكتب اتبعناه)<sup>(٢٨)</sup> ومتى ظهر الحق على أي لسان نتصفوا له لا لأنفسنا، وإن عرفنا أحبنا وإلا قلنا لا ندري، والمرء ذميمة لا وجود لها بيننا.

ولا ينتانا أدنى ريب إذ علمنا تلك الآداب العلمية فيما بينهم أن نعلل لماذا لم ترد إلينا عبر الأرباب خلافاً في العقيدة، أو في المذاهب المقهية، أو في طرائق التربية بين الصوفية، بل أنمحت وتلاشت لسريان الإنصاف ولتحقق بآداب الخلاف على أتم الوجوه، وبصورة لا نجد لها إلا عند الصوفية، لقد توارثت الخلافات بين علماء الكلام، وقام العلم على الحد الذي ذهب في كثير من الأحيان إلى حد المرء بدوافع عصبية للرأي والفرقة، وتبارى الفقهاء انتصاراً للمذهب، ولم تحمل بطون التراث مواقف خلافية بين رجال الطريق على الرغم من تعدد الطرق، وكثرة الأذواق والمشارب وحمل كل واحد

لكلام أخيه وجوهاً من التأويل أو المحاذير دون أن يصادمه بالرأي الآخر، أو يقارعه بالحجة، وربما عالج الموقف مؤقتاً بالمسكوت ثم نبه بعد ذلك على الخطأ إن خالف الشرع، ثم أنهم أحلوا سابق علمائهم ودعوا لهم وستفروا لصالحهم انصبوا لقول الله تبارك وتعالى.

﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ (البقرة: ١٠) ولم يفلقوا الباب على منح الله) قبل المستقبل فتعدلوا على من يأتى، أو أعلنوا نقيض المعلن على القلوب، وإنما أقروا باستمرار العطاء، وبميراث الولاية في كل زمن.

ولم ينس الصوفية أن يجعلوا من آداب العلم العمل به؛ لأن العمل نتيجة العلم وثمرته. واعتبروا العلم بلا عمل وسيلة بلا غاية، والغاية العملية بلا علم فساد وجناية، والعلم إذا أيد بالعمل نهض، وأنتج نوراً تاماً، ونتج عن ذلك النور حكمة أي أن العلم مع العمل قوة تولد نوراً والنور شعاع تخرج الحكمة من شأيا بريقه،



السلوك الذاتي وإصلاح النفس إلا أن هذا لا يعتبر عرضاً أو شهوة لأنه إنما ابتغى التقويم في السلوك ليرضى الله تبارك وتعالى، وليصل إلى معرفته النقية، وهذا لا يعتد به هدفاً دنيوياً.

وعنصر الإخلاص الذي يجب توافره بين الأصحاب قد صرح به الهجویری في قوله (يجب أن تكون الصحبة من أجل الله عز وجل لا من أجل النفس، وحصول المراد والأغراض ليكون العبد مشكوراً بحفظ آدابها)<sup>(٣٩)</sup> والقصد والتوجه الكامل إلى الله باعتباره أساساً وأدباً أصلياً يتبعه أدب آخر هو أن يتخلّى السالك في صحبته عن نفسه وقلبه وماله، بمعنى أن تشتد حرارة الإخلاص فتصهر في قوتها الإحساس بالمطالب النفسية، والآمال القلبية والشعور بالملكية وتنوب جميع القوى في معنى الإخلاص والتجرد، ويظل المرید حريصاً على سيطرة القصد الرياني بعيداً عن التعلق بالأسباب، موقفاً مع أبي بكر بن سعدان بأن من صحب الصوفية وله بقية من نفس أو قلب أو مال (قطعه ذلك عن بلوغ قصده)<sup>(٤٠)</sup> ومطابقاً أدب أبي

ولعان فيضيه، وقياسات تجلياته، وأصل ذلك ومنبعه قول النبي ﷺ فيما رواه أبو نعيم: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» وروى الطبراني والضياء المقدسي: «مثل العالم الذي يعلم الناس الخير وينسى نفسه كممثل السراج يضيئ الناس ويحرق نفسه» وقد ينطفيئ المصباح ويرحل العلم إذا فقد العمل حيث يظل العلم يهتف بالعمل، فإن وحده وإلا ارتحل، ويكسور هذا من علامات الشقاء عند محمد بن الفضل البلخي المتوفى (٥٢١٩هـ)<sup>(٤١)</sup>.

## ٦- فقه الآداب النفسية بين المتألفين:

يختص هذا الجانب بالحديث عن الآداب المتعلقة بالنفس وصفاتها، وقبل سرد تلك الصفات وما يتبعها من تحليل أو تعليل نقف على الأسس التي وضعها الصوفية لهذا الجزء من آداب الاجتماع، وأهمها أن الصحبة ينبغي أن تتجه إلى الله صدقاً وإخلاصاً، ونية وقصداً، وأن يترزع المرید من نفسه كل ما سوى ذلك من عرض دنيوي أو شهوة للمتعرف، أو كسب لمفهم من وراء صحبة العارفين والأولياء، ومع أن المرید جاء إلى الصحبة بغية تقويم



يصلحها لأنه بغض فعل صاحبه بهواء ونفسه (وإن كانت أعمال الصاحب مخالفة فابشر أنت بموافقتك لله عز وجل في بغضه لمخالفته أمر الله عز وجل)<sup>(١١)</sup>، وربما لزم الأمر أن تعرض شعورك نحو أخيك عند مخالفتك لك على الشرع، ولقد توصلوا في ذلك إلى ميران دقيق لا يحتاج إلى أدلة ولا إلى احتياط واستتباط قالوا إن تغيرت عند المخالفة أدركت أنك لست على الحق، وإن لم تتغير علمت أن نفسك مخالفة للحق منصاعة له، وهذا الميزان الذي اقترحه عبد الله بن محمد يعتمد على تقييد الذات والنفس لأنها جبلت على كره المخالفة والتغير بسببها، وعلى حب الموافقة والراحة لها فإن لم تتغير عند المخالفة دل ذلك على أن النفس عرفت طريق الحق وانقادت له، وليحذر أرياب الميران النفسى هذا أن يستخدموه تبعاً لهوى النفس وموافقتها وإلا زل المعيار، وذل الميزان يقول محفوظ بن محمود النيسابورى المتوفى (٣٠٣هـ) لا تزن الخلق بميرانك، وزن نفسك بميزان المؤمنين لتعلم فضلهم وإفلاسك<sup>(١٢)</sup> وهذا يعنى أن ميران

سعيد الجزار (٢٧٧هـ) وعبد الله بن منازل (٣٢٩هـ) وقد أوصيا بضرورة أن يكون المرید حصماً مع إخوانه على نفسه<sup>(١٣)</sup> وبهذا صرح أن يكون أدب الإخلاص والتجرد أساساً وقوة تفقد المرید تحت سلطانها كل ما دونها من الأغراض والأهواء ولقد نهى عبد الله بن محمد (٢٥٢هـ) والجيلانى إلى ضرورة أن جميع أعمال العشرة توزن بميزان الشرع وحدوده فما وافق كان حسناً ومقبولاً ومباركاً، (وما إذا كان ذلك مع خرق حد من حدوده وعدم رضاه سبحانه هملاً ولا كرامة لهم)<sup>(١٤)</sup> فكل تصرف مخالف مرفوض ولا كرامة لأريابه، ويتحمل الجماعة كلها عملية المطابقة والموافقة بين ما يدور بينهم وبين ما يقرره الشرع، كما يلتزم بها كل صاحب فى خويصة نفسه، وما ينشأ بينه وبين الآخرين، فعندما يشمر بارتياح أو بغض لفعل من صاحبه (يعرض أعماله على الكتاب والسنة فإن وافقت - أعمال الصاحب - ) كان ارتياحه صحيحاً إن أحب فعل أخيه، فإن كرهه فعليه أن يدعو الله لنفسه أن



وثيقاً، وإنما كان الخلق أو التعاون أصلاً  
وأساساً للأدب لأن مبنى التصوف على  
الخلق حسبما اتفقت كلمة الناطقين في  
هذا العلم، والخلق جماع الفضائل  
وقطبها، وكذلك فمصلحة العبد فيما  
بيده وبين الخلق تكمن في المعاشرة  
والصحبة وهي لا تصفو كما قلنا في  
لأدب الأساسى الأول إلا بالإحلاص  
والتعاون في كل ما يرضى الله سبحانه

ويجب أن يتصف مع إخوانه بالذل  
والإنكسار والتواضع والخضوع لعباد  
الله، ويتغلى عن أصدادهم ويلقى السلم  
بين أيديهم، وتتعلق همته بما تعلقت به  
هممهم، ويجانب الظلمة، ويؤثر أهل  
الآخرة ولا يخص نفسه بشيء دونهم،  
ويحب لهم ما يحب لنفسه، ويعضدهم على  
الطاعة والذكر وفعل الخيرات إلى غير  
ذلك من كثير الصفات النفسية التي يجب  
أن يتحلى بها صاحب.

### ٣- النقاء القلبي بين المجتمعين:

وأول أدب قلبي يلزم المريد صحة  
الاعتقاد، وخلو القلب من فساد، ومن  
الابتداع، ثم يلي ذلك مباشرة العمل على

الدات إما أن يستخدم ويراعى نقيض  
هواها، أو توزن النفس أولاً بمسيران  
المؤمنين، ثم يوزن بها غيرها بعد ذلك.

ومن الأدب التي هي أسس للصحة  
حسن الخلق، والتعاون على البر والتقوى  
أما حسن الخلق فقد نبه عليه أبو يزيد  
البيضاوى (٢٦١هـ) وجعله أصلاً في  
العشرة خاصة عند إساءة الصاحب فإنه لا  
يرد الإساءة إلا بحسن الطبع<sup>(١٦)</sup>، والمقابلة  
بالمعروف، ومن أغلى ما قاله الهروي: أن  
يدرك كل صاحب أحوال العبد (فإنهم)  
بأقدارهم مربوطون، وفي طاقاتهم  
محبوسون، وعلى الحكم موقوفون<sup>(١٧)</sup>،  
إن الخلق كائنون بين أقدار تغلهم،  
وقدرات تحبسهم وأحكام تسرى عليهم،  
ومن عرف ذلك شفق على الجميع وحمل  
فعله على واحد من الثلاثة: على القدر  
وتصرفه، أو الطاقة ومحدوديتها، أو  
الحكم وظروفه، وعذر أخاه عند الإساءة  
أو شكر على الإحسان

وبحسن الخلق وفضائله، وبالتعاون  
على البر والتقوى ومجالتهما تتعدد الأدب  
وتفصل تفصيلاً يرتبط بالنفس هنا ارتباطاً

سلامة الصدر وسعته، فمن كان كذلك كان أكثر الناس حيرا كما قال محمد بن عليان النسوي<sup>(١٨)</sup> ومحفوظ النيسابوري.

وإذا صحح المتألف عقيدة قلبه، وسلم واتسع أمكنه بهذا أن يجابه به النفس تقويها وتهذيبا وترويضاً عند تعاملها مع الآخرين، وذلك لأن النفس إذا قوبلت بظيرتها لا تصح بل تنار الفتنة، وتذهب العصمة، أما إذا قوبلت بالقلب (أنحسنت مادة الشر) ويقال لكل من يشتكى ظلم نفس صاحبه أو قسوتها أو شرودها (هلا قابلت نفسه بالقلب رفقاً بأخيك وإعطاء للفتوة والصحبة حقهما)<sup>(١٩)</sup> وإنما يتحقق

الصالح في مواجهة القلب للنفس بناء على أن البرما اطمأن إليه القلب والإثم ما حاك في الصدر وأن القلب أقرب إلى النقاء يفطره، بخلاف النفس قلها وجهان بحكم خلقها وتكوينها، فهي إما حيرة أو شريرة، وفي حالة المواجهة تكون متلوسة بالوجه، فاسد، فعند مقابلتها بالقلب النقي تنزجر وترعوى، على عكس ما لو جوبهت بتطيرتها فإنهما يتصارعان بلا صلاح، وإنما ركزت في المواجهة على

القلب النقي لأن القلب هو الآخر متقلب وذو وجوه، منه ما هو مملوء إيماناً ومن علاماته الشفقة على جميع المسلمين والاهتمام بهم ومعاونتهم على إصلاح أنفسهم ووصفه أبو النجيب السهروردي بأنه كالجيل في ثباته وعدم تأثره، وهناك قلب قد أمتلأ نفاقاً وعلا وحقدًا وغشاً وحسداً، وآخر كالنخلة في ثباتها ولكن الريح تميلها يمينا وشمالاً، والقلب الرابع كالريشة يذهب مع كل ريح وهو من أحب هذا القلب في الصحبة أن يزداد محبة عند حلو اليد من المال، وكلما قل فتوته في الدنيا كثر طيبه<sup>(٢٠)</sup>، ويضمحل لإخوانه مثل ما يظهر، وإذا حزن طوى صفحته على ألمه وأظهر البشاشة لأصحابه<sup>(٢١)</sup> في الوجه، ويسلم الأصحاب في الاجتماع من سوء الظن لأن من ظن بمسلم فتنة فهو المفتون، ويركض صاحب قلبه إلى أن الله يتجاوز للجاهل ما لا يتجاوز بمثله للعالم، ولا يصمر لكل إلا الود والصفاء دون العداوة والبغضاء، ويحاول كل صاحب أن يحفظ قلوب إخوانه من التعير عليه، أو كراهته، وإذا



رسول الله ﷺ، واللسان ترجمان القلب،  
ويستعان بحفظه على حفظ القلب، وتعلق  
به الأقوال كلها

#### آداب اللسان:

ومن أهم آداب اللسان أن يكون دوماً  
رطباً بذكر الله عز وجل، إلا أنه إن  
كان بين الأصحاب لا يرفع صوته  
بالتسبيح أو بالذكر استتاراً وتخفياً  
لحاله، فإن كان من الخواص ولا يخشي  
عليه من الإطهار جاز له رفع الصوت من  
جهة أن قوله بالله وسكوته بالله، وصمته  
بالله، والله هو الذي يسوق القلوب إليه  
رفع أو سكت، ويذكر إخوانه بالخير  
والدعاء لهم دون طلب منهم في ذلك، ولا  
يسأل أحدا حاجة لنفسه، ولا يذم أخا  
لعيب فيه خشية أن يقع في أسوأ مما ذمه  
به، ولا يكلمهم بما يكرهون فإن رسول  
الله ﷺ حين سأل رجل أير أسي قال  
رسول الله: «هي النار» فمرف الكراهة في  
وجه المسائل فقال العطوف الشفوق ﷺ:  
«أبي وأبوك وأبو إبراهيم في موضع واحد»  
ولا يغتاب ولا ينم ولا يشتم، ولا يخوض  
فيما لا يعنيه، ويتكلم مع إخوانه ما داموا

حدث شيء من هذا تخلق معهم حتى يزول  
ما علق بقلوبهم، وعموما يراعى القلب  
الأحوال السنية، وينقى الخواطر الرديئة  
صغيرها وكبيرها، وينم التأمل  
والتفكير في آلاء الله ونعمه وعجائب  
خلقه.

هذه آداب القلب بدءاً من صحة  
العقيدة، وبراءة السريرة، ومروراً بما سوى  
ذلك من الاستغناء بالله، ومن حسن الظن  
بالإخوان، وطي القلب على الحب والود  
والنقاء إلى آخره.

#### ٤- أدب الجوارح مع الأصحاب:

وإذ قد فرضنا من أبرز آدابهم ﷺ  
المذاكرة، والنفس، والقلب نأتى إلى  
الحوارج فنجد أنهم هد نبهوا على أن لكل  
جارحة آداباً تحصها، والإنسان مسؤول  
عن تطبييقها لقوله حل شأنه: ﴿إِنْ أَلْسَمَ  
وَالصَّخْرَ وَالْقَوَادِ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُورًا﴾  
(الإسراء: ٣٦) وبصفة إجمالية فلا تتحرك  
جارحة من الجوارح إلا فيما يرضى الله  
سبحانه وتعالى، وهدموا آداب اللسان على  
غيره لأنه (لا يكب الناس في النار على  
وجوههم إلا حصاد ألسنتهم) كما حدث

يتكلمون فيما يعنيهم فإذا أخذوا فيما لا  
يعنيهم تركهم وأمسك، ويتكلم في كل  
مكان بما يوافق الحال والبساط، ولا  
يسأل الرفيق إلى أين أو في أي شيء، ولا  
يحالف في شيء وإن علم أن الحق معه  
سكت وأظهر الوفاق حتى ينتصف  
الآخرون للحق كما سبق، ولا يعترض  
مفطر على صائمه أو العكس، ولا قائم  
على نائم أو العكس، ولا يقزين لهم في  
قول أو يمدحهم بما ليس فيهم، ويدم  
النصح والإرشاد لإخوانه في أدب الناصح  
وأمانة المرشد، وواجب الأمر بالمعروف  
والنهي عن المنكر، ويقبل كل أخ  
نصيحة أخيه بلا اعتراض<sup>(٥٢)</sup>.

ووضع الصوفية ضوابط للنصح بين  
الأصحاب أهمها: أن يعتقد الناصح  
والمرشد بكلامه خالص التوجيه والتقويم  
وطلب النجاة للآخرين، وما يعود نفعه  
عليهم، ويتكلم على قدر عقولهم ولا  
يتحدث في مسألة لم يسأل عنها، وإذا  
سئل أجاب على قدر السائل وفي حدود  
الجواب المفيد وعلى قدر مقامه وحاله  
كمجيب، وكذلك السائل يلزمه أن

يسأل على قدر حاجته وضروراته العلمية  
والتربوية هذا من ناحية وإن قام الأخ  
بتعريف عيب لأخيه قدمه مع الستر بلا  
إشاعة أو هتك لأن من عرفك بك من حيث  
لا يشعر الغير فهو الناصح، ومن أعلمك  
لعيبك مع شهود الغير فهو الفاضح، وليس  
لمسلم أن يفضح مسلماً إلا في موجب  
حكم بقدره من غير تتبع لما لا تعلق له  
بالحكم، ولا يذكر عيب أجنبي عنه وإلا  
ينقلب الحكم عليه بقهر القدرة الإلهية  
وذلك بخلاف الشهادات لإقامة الحدود أو  
الخصاص أو رد المطالم<sup>(٥٣)</sup> ويدم الاستغفار  
لإخوانه، ويمد بصره إلى جميل صنع الله  
ناظراً، وفي الآيات متصراً، وفي القرآن  
للعين متمتعاً، وينظر إلى المؤمنين لعل نظرة  
منهم تصادفه ينال بها الرحمة، ويلاحظ  
إخوانه بعين الوداد والاستحسان، ويفض  
بصره عن المحارم وعن عيون الناس  
والإخوان والمنكرات والمحرمات

ويتعلق أدب السمع بالذكر والوعظ  
والحكمة وما يعود عليه بالنفع والفائدة  
ديناً، ويحسن الإصغاء إلى من يكلمه، ولا  
يكون أدنا هي الفحش والخنا والعيب



والنميمة وكل منكر.

ومن داب اليدين البسط بالبر والإحسان والخدمة للإخوان والآ يستعين بهما على معصية، وكذا الرحلين يلزمه أدبا أن يسمى بهما في صلاح نفسه وإخوانه، ولا يمشى بهما مرحا، ولا يحتال، ولا يتبحتر ولا يرهو، ولا يستعين بهما على معصية من المعاصي<sup>(٥١)</sup>، وهذا قليل من كثير

#### ٥- آداب الملك مع الإخوان:

إذا انصم المريد إلى ساحة من ساحات الصحبة فأول أدب له وعليه (أن يسمى بالملك ويتبع ما عليه) ويتبع المال بالبر والسلاطن، فلا يحسن بملكية واحد من الثلاثة، ومن قدر على التخلص منها بقلبه وشعوره (سهل عليه الإعراض عن الدنيا وأهلها) وليس المراد ههنا هو التفرّد الكامل من ملكية المال وتوابعه بل المقصد ألا يشغل قلبه وهواه به ويرى أنه مستخلف فيه لا غير، والذي تحقق بهذا الأدب تسقط لديه ألفاظ التملك فلا يقول بين إخوانه هذا لي وهذا لك، أو هذه ركوني، وذاك نعلني، أو أظن حاجتي

وإزاري إلى غير ذلك من عبارات الملكية وقد رفضوا بشدة صحبة من بقيت لديه نسبة بينه وبين أدنى حاجة عنده كما جاء في عبارات إبراهيم بن شبين وأبي أحمد القلاسي

وعلى الصاحب الذي خرج مما قلناه أو كان فقرا أن يتعزّر عند صحبة الأغنياء ويسلم إليهم أموالهم، ويقطع الأمل عما في أيديهم، ولا يدخل ملكهم في يديه أو قلبه، كما لا يتضعض للغنى من أجل غناه وإلا (ذهب ثلثا دينه) كما جاء في الحديث<sup>(٥٥)</sup>

والصاحب الذي ملك المال بيده لا بقلبه يلزمه أدب أن يوسع على إخوانه وإن ضيق على نفسه من التوسعة عليهم إتباع العلم، والتضييق على النفس من حكم الورع عند رويم بن أحمد، هذا مع كونه لا يمن عليهم، ولا يشهد لنفسه فضلا، ولا يحوج إخوانه إلى المسألة بل يجعل مرادهم في التوسعة أو الصرورة، وإذا طلبوا منه أجاب بسرعة واستبشار، ولا يمنع أحدا من إخوانه أن ينال من ملكه بغير إذن منه، وإن صادف واقتصر فقير منك فافرضه

فى الظاهر وأبرئه فى الباطن، وأخبره بالبراءة من قريب ليستريح، ولا تبدأ البعض بالعطاء على وجه الصلة لئلا ينحسم بحمل المنة منك، واجعل أخاك دائماً بمنزلة عبدك أو خادمك من جهة لروم النفقة عليك لا من حيث الرتبة، أو ارتق به إلى أن تجعله بمنزلة نفسك فتشركه فى مالك، أو أصعد إلى أعلى الدرجات فأثره بمالك على نفسك، وقدم حاجته على حاجتك، والأفضل أن تلازم الإيثار، وتجنب الادخار، وتترك الخصومات فى الأرزاق، ولا تتكلم لإخوانك بل تكون معهم على مقدار ما لديك، إن حمت جاعوا، وإن شبع شبعوا، وبذا يكون مقامك بينهم، أو مجيئهم لديك، أو خروجهم من عندك شيئاً واحداً<sup>(٥٦)</sup>

#### تحقق الأصحاب بالآداب:

نعنى بهذا العنوان أن جملة الآداب السابقة ينبغى التحقق بها ذاتاً وصفة وقولاً وفعلًا، ويتم هذا التحقق بين الأصحاب ويزداد من خلال التطبيق والتنافس الذى يزكى العمل، ويقوم الذات ولا يهدمها،

ويدفع كل صاحب عن طريق المحاكاة أو تأثر الطبع بالطبع، أو النصح والإرشاد إلى المزيد من الخلال الفاضلة والآداب الحميدة، ولدينا نصان يدفعاننا إلى قوة التنافس وأثر فى التحلق والتأدب، أحدهما يقول: (التصوف كله اضطراب فإن وقع السكون فلا تصوف) والآخر ساقه رويم بن أحمد (٢٠٣هـ) هو هام فى موقفنا هنا يقول: (لا يزال الصوفية بخير ما تناهوا فإن اصطلعوا هلكوا)<sup>(٥٧)</sup> والاضطراب لا يعنى القلق النفسى المرضى بل يراد به التحرك المستمر للصعود، وكلما حصل المزيد على درجة تطلع إلى ما فوقها، فلا يهدأ طلباً، ولا يسكن رغبا، وبما أن العطاءات لا تنهاى فالتطلع والرغبة والشوق إلى ما فوق لا ينقطع، وأنت ترى أن تلك الحركة المستمرة الدافعة للصوفى تنسم بالذاتية المحضة، ويلاحقها أو يتابعها ويسير معها التناهر بين مجموعة الطالبين المتحركين نحو العلا، بحيث تكون هناك حركة دائية دافعة وأخرى تنافسية جماعية مؤثرة أيضاً، وبذا يفهم الاضطراب والتناهر، ولا ينبغى أن يصير



الأول على أنه مرض نفسي، أو الأخير على أنه تصارع حاد ملىء بالجدل والمشادة والمخالفات لأننا سبق أن بينا أن من جملة آدابهم ترك ذلك كله، ثم إن الاستسلام للإخوان ولين الجانب والانقياد لهم أمور حثوا عليها، وما دام الأمر كذلك فالاضطراب رغبة مستمرة والتناحر تنافس دائم، وإظهار لعيوب الآخرين برهق وأدب.

وهو نوع من التنافس الذي يقوم على إصلاح الذات وسموها مع مراعاة الفائدة للغير وإثارة، وليس من النوع الهدام الذي يسمد فيه طرف عندما يتموق على آخر في ساحة التباري، إن التنافس عند الصوفية شكل راق من أشكال التعاون الذي يتحدث عنه فلاسفة التربية المحدثون من جهة أن كل فرد بين المتألفين يسعى إلى رفع مستوى الإشارة بين الآخرين، وإلى بث ونشر عنصر الاقتداء والتأسي لتحقيق المطلوب، وبعث الإمكانيات والقدرات عند الآخرين

أما لماذا يبذل كثير من العارفين والواصلين جهودا لتربية المريدين وتأديبهم

مع كونهم قد تجاوزوا مرحلة الحاجة للصحية والإفادة منها فإننا لا نجد نفعا يعود عليهم من الناحية المادية أو الروحية، ولا نعثر على تبرير لهذا سوى أن تلك الحالة (خلاصة القدرة الإلهية) وهي قيمة علوية أكثر منها نتيجة للتربية الإنسانية<sup>(٥٨)</sup> ومسئولية دعوية يتحملها العلماء العارفون وتتبع فريضة التعليم والبيان.

#### ثالثا: آداب العادات:

أدرك الصوفية مراعى الإسلام في العبادات والمعاملات والعادات نظريا وتطبيقيا وفقها الأحكام ونفذوها، ولذا نجدهم في كل مسألة أو أدب يربطون جيدا بين ما يثرونه وبين حكمه الشرعي بدليته، وكذلك يفصلون الثمرة التي تعود من وراء المقه والتطبيق على النفس تهذيبا وتصفية، وعلى القلب نقاء وتجليه، فلا نعجب وحالهم هذا أن يطبقوا تلك الطريقة في مجال العادات وآدابها حتى لنظن أننا أمام مسائل فقهية صحيحة كما بينا سلفاً

أ.د/ عبد الله الشاذلي



- (١) المحكى - قوت القلوب (١١٥/٢) .
- (٢) الهجويزى - كشف المحجوب (٥٨٦/٢) .
- (٣) الرسالة شرح الانصارى ٢٠٠
- (٤) المجيحى - فلسفة التربية ٣٢٧
- (٥) قوت الملوب: (١١٥/٢ - ١١٦) ، وكشف المحجوب، (٥٨٤/٢)
- (٦) الجمع: ٢٣٥
- (٧) القوت (١٤١/١) .
- (٨) آداب المريدين ٧٦ .
- (٩) الفتوحات الإلهية ١١٦، ١٠
- (١٠) هيتكس غلسفة التربية . ٥
- (١١) نمسه (٥٨٢/٢)
- (١٢) للمع : ٢٢٥ ، وقوت القلوب (١١٥/٤ - ١١٦) .
- (١٣) نفسه . ٢٢٤
- (١٤) راجع : ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية ١٢١ - ١٢٢ ، ابن عبد البر : التفرغ : المفاخر العلية : ١٢٧ - ١٢٨ .
- (١٥) كشف المحجوب (٥٨٤/٢)
- (١٦) قوت القلوب (١١٨/٤) .
- (١٧) الرسالة ٢٩٦ طبقات الأولياء ٣٧ ، ١٧٥ .
- (١٨) طبقات المسلمى : ٢٥ ، ٢٦ .
- (١٩) بداية تهذيبية ١٢٧ - ١٢٨ .
- (٢٠) الفتح الربانى ٢٥ ، ٢٦ .
- (٢١) لفتوحات الإلهية : ١٢١ - ١٢٣ .
- (٢٢) راد المهاجر ٧٤ .
- (٢٣) طبقات الصوفية ٤٦
- (٢٤) بن الملقن طبقات الأولياء ص ٢٨٨ .
- (٢٥) الفتح الربانى ص ٥١
- (٢٦) الفتوحات الإلهية ص ١٢١ - ١٢٣ ، وراد المهاجر ص ٧٤ .
- (٢٧) قوت القلوب ١١٨/٤ ، وطبقات الأولياء ص ٥٧ ، الرسالة ص ٢٩٦ ، طبقات ابن الملقن ص ١٦٤ ، ١٢٠ ، ١٩٢
- (٢٨) ، الرسالة ٢٠٢ ، ابن الملقن الطبقات ٢٣٧ ، طبقات المسلمى : ٥٢ ، منازل السائرين : ٣ .
- (٢٩) الفتح الربانى ٢٥
- (٣٠) ، لطومى للمع ٢٣٧ وشرح الرندى على الحكم ٣١ - ٣٢ .
- (٣١) ابن عجيبة الفتوحات الإلهية ١٢٢ - ١٢٥
- (٣٢) راجع قوت القلوب ١١٥/٤ - ١٤٨ .
- (٣٣) ملحق رسالة ابن عربى للفخر الرازى ص ٣٧ .
- (٣٤) المفاخر العليا ص ٥٩



- (٣٥) آداب المريدين ص ١٣ .  
(٣٦) انظر من ١٧٥ - ١٧٨  
(٣٧) آداب المريدين ص ٧٧  
(٣٨) الفتوحات الإلهية ١٧٧ - ١٧٨  
(٣٩) طبقات الأولياء ص ٣٠  
(٤٠) كشف المحجوب ٥٨٢/٢ .  
(٤١) طبقات الصوفية ص ١٠٢ .  
(٤٢) الجيلاني الفقيه لطالب طريق القوم ١٧٠/٢ ، وطبقات الأولياء ص ٣٠ ، ٤٣ ، ٤٥  
(٤٣) الفتح الرباني ص ١٩  
(٤٤) فتوح الغيب ص ٦٨  
(٤٥) طبقات الأولياء ص ١٢٩ .  
(٤٦) طبقات المسلم ص ٢٠  
(٤٧) منازل السائرين ص ٣٤ وانظر زاد المهاجر لابن قيم ص ٧ .  
(٤٨) طبقات المسلم ص ١٠٢ ، ٦٥ .  
(٤٩) هو رف المعارف للمهروردي ص ٨٥ .  
(٥٠) الجيلاني الفقيه ١٥١/٢  
(٥١) الجيلاني : الفتح الرباني ص ٢٥ - ٢٦ .  
(٥٢) كشف المحجوب ج ٢/ ٥٢٦ ، الفقيه ج ٢/ ١٥٤ - ١٥٥ ركني مبارك: التصوف الإسلامي ص ١٤١ . الفتح لرباني ص ٢٧٠  
(٥٣) طبقات المسلم ص ١١٤ ، طبقات الأولياء ص ٣٢٢ ، ٤٩ ، ١٢٠ - الرسالة التفسيرية ص ١٩٩ ، قواعد التصوف ص ١٢٨ ، آداب المريدين ص ٤٩ ، زاد المهاجر ص ٧٥  
(٥٤) أبو النجيب المهروردي ، آداب المريدين ص ٧٢ - ٧٦  
(٥٥) اللمع ص ٢٣٤ والرسالة ص ٢٩٥ و انظر طبقات المسلم ص ٢٧ وطبقات الأولياء ص ١٠٨ والعنية ج ٢/ ١٤٩  
(٥٦) طبقات الصوفية ٤٢ ، ٥٩ ، وطبقات الأولياء ٢٥ ، ومعارف السائرين ص ٢٥ والعنية ج ٢/ ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٤٩ .  
(٥٧) مسلم ، الطبقات ص ٤٢ .  
(٥٨) فيمكن : فلسفة التربية ص ٣٢٠

## الظاهر والباطن

### عمق النظرة وجديتها:

من منا ينكر أن في الإنسان باطنًا هو القلب والأفئدة وظاهرًا هو الحواس؟ ومن يستطيع أن ينكر أن الإنسان يحوى سرًا وعلنًا وخفاءً وجهراً؟ ولا مرآة في أن كل فرد له بالنسبة للآخرين ظاهر يرويه وباطن يدق عنهم، وللنفس صوتها الخفى وصوتها المسموع، ولها دوافعها النفسية الداخلية وأفعالها الأخلاقية الخارجية، والعالمان قسمان:

١- عالم الغيب أو الملكوت.

٢- وعالم الملك أو لشهادة.

والعلل والأسرار والنواميس خبيئة وراء الظواهر تحتاج إلى من ينقب عنها، ومهما بالغ الحسيون في الاعتماد على المدة والتجربة إلا أنهم يفسحون أيضًا للحدس الباطني مجالًا للعبور من الملاحظات الخارجية إلى الموضع التفسيري الذي هو

تصور باطني يكشف عن خفايا التجربة، أو الريط بين الطواهر، فالنظرة الصحيحة هي التي تتجاوز سطح الماء أو عباب الظاهر للتعرف على الكنوز وخميا الباطن، وهي التي توقن أن للدين جانبًا باطنيًا تصديقيًا وآخر عمليًا ظاهريًا، وأن الإسلام اهتم بتربية الجوارح والأخلاق الظاهرة والأعمال الشرعية التي يقوم بها البدن كما أعطى قدرًا كبيرًا للقلب وللضمير والارادة، وهاضت الآيات والأحاديث بالأعمال المنوطة بالقلب من رضا، وصبر، وخوف، ورجاء، وشكر، وبالأعمال المتعلقة بالظاهر من عبادات وجهاد، وقد تحدث القرآن عن السر بمعنى ما استكن في القلب، وعن العلن بمعنى ما بدا على الجوارح فقال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُوتُ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ (النحل: ١٩)، وقال: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ



وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْبُونَ ﴿٤﴾  
(التعاسن: ٤).

وأحياء يستخدم السر بمعنى الإخفاء  
عن الأعيان والعين بمعنى الظهور أمام رؤية  
الناس، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُتِفِقُونَ  
أَمْوَالَهُمْ بِآلِيلٍ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَنَهَتْ

أَجْرَهُمْ عَبْدًا رَبَّهُمْ﴾ (البقرة: ٢٧٤) وبهذا  
المعنى نفسه جاءت اللمظة في الآية  
(٢٢ الرعد، ٧٥ النحل) كما ذكرت في  
مقابل الإبداء (٧٧ يوسف) وتكررت ألفاظ  
النجوى والإحفاء والكن في مقابل  
الإعلان والإظهار، مما لا يخفى مع كل  
هذا على ذي لب أن الإسرار وما في معناه  
هو عمل نفسي ونشاط داخلي، وليس  
المراد به صمت النفس صمتاً لا عقد فيه أو  
صمتاً يرادف الحلو، وإلا ما تعلق به العلم  
بالإثابة أو العقاب، وتبعاً لهذا فقد أجمع  
المفسرون لمثل هذه الآيات على أن لا ينسب  
أعمالاً مستكنة في الصدور كالنبيات  
والسرائر يعلمها الحق بكتباتها وحرثياتها  
لا يخفى عليه منها شيء، كما يعلم ما  
تبيديه الظواهر من سائر الأعمال

والطاعات والأحلاق" ويقول رسول الله  
مبيناً معاملة الحق للعبد السر بالسر  
والعلانية بالعلانية أحياناً، ومال الصحابة  
والتابعون وتابعوهم إلى استخدام الفاظ  
السر والعلن، وقد يستعملون لفظة  
العوانية والبرانية نجد ذلك في أقوال  
سلمان الفارسي، وأبي عبيدة، ومعاذ بن  
جبل، وفي أقوال الربيع بن خثيم، وسعيد  
بن المسيب، ومطرف بن عبد الله، ومسلم  
بن يسار، وأبي حازم، فالتأمل السريع  
للنظر الحافظ يدرك أن بجلاء شمول  
القرآن والحديث وتعرض السلف لكن  
الجوانب الإنسانية الداحية والخارجية،  
ولعمري هي النظرة التي تتفق مع طبع  
الإنسان والأشياء

#### الصيغة العامة لنظرة الصوفية

اقتصر الصحابة والتابعون وتابعوهم  
من الزهد على لفت النظر إلى الظاهر  
والباطن، وتوجيه العناية إلى إصلاحهما  
بالعلم والعمل، وكذا جمهرة الصوفية  
فيهم كانوا أوفياء للنصوص لفظاً وعملاً  
وغاية، وقد تشرعوا أقوال السابقين،  
واتبعوا نصائحهم في هذا المجال الذي

نحن بصدد الحديث عنه حتى نبتت في قلوبهم جذور المعرفة، وسمت سيقانها. وكان لهم مع الأصول التي ورثوها من الكتاب والسنة، ومع مواعظ السلف أعمال عقلية تجلت في دقة التحليل والتقسيم والتصنيف، وفي قوة الربط بين كل قسم وسببه أو منبعه، وفي الشروح والتفاسير التي تعلقت بها حلوه، وفي كثرة الاستنباطات العقلية التي تشبه الفهوم العقلية التي يتوصل إليها رجال الظاهر بأدواتهم الحسية، ومداركهم العقلية، مع العلم بأن هذه التحاليل أو الاستنباطات لم تكن خالية من النفحة العاطفية والذوقية القائمة على الرقة والتصفية، والمقعدة بالشعور الروحي العميق الوارد عن طريق المن والجود والعطاء الرباني.

ونستطيع أن نتصور خط الصوفية من البداية، وهو الخط الذي يبدأ من الشرع ويتجه إلى وجهتين.

وجهة داخلية تعتمد إلى إصلاح القلب. وطرف خارجي يبدو من تربية الحوارح وإعدادها عن طريق العبادات،

والمعاملات، والأخلاق الإسلامية.

ومهمة الصوفى هي أن يجمع الطرفين معا في اتجاه صادق مخلص نحو الله، وفي تجرد كامل عما سواه، حال كونه صاعدا من داخله وخارجا إلى ما فوقه، مستمطفا راجيا إشرافاته ربه وإلهاماته، وعطائيا، وهو خمد متمزج فيه الأوامر الشرعية المتعلقة بالظاهر والباطن معا مع عواطف الإنسان ومشاعره، وهاتان سمتان تلازمان الصوفى عندما يعرض لكل جانب من جوانب المشكلة سواء منها ما يتصل بالمعنى، أو بالربط بين الشريعة والحقيقة، أو بالفهوم الخاصة بالعبادات، أو بالتأويل للنصوص.

الظاهر والباطن:

الشيء الظاهر هي اللغة هو الذي بان ووضح، والباطن هو داخل كل شيء، فبطن الوادي داخله، ويطن الأمر عرف ما في جوانبته، وهم من أسماء الأضداد لغة فقط<sup>(٢)</sup>، وعندما يعرفهما الصوفية يجعلونهما موسومين بسمات علمية عرفانية، ويفصلون بينهما من حيث طبيعة الإدراك وأداته، والعلوم المحصلة لكل



منهما

فيرى الحرّاز ان للأولياء لسانين " لسانا في الباطن يعرفهم صنع الصانع في المصنوع، ولسانا في الظاهر يعلمهم علم المخلوقين، فليس الظاهر يكلم أحسامهم، ولسان الباطن يناجي أرواحهم<sup>(١٧)</sup>.

والأول متجه إلى الله ساكن معه، متطلع إليه لا يفشى سرا، ولا ينظر إلى غيره من أهل أو مال أو ولد أو خلق، وينال به العارف علوم الدراية، ويرتبط بالإيمان ارتباطا كبيرا، ويثمر لنا علوم اليقين، والإخلاص، والمعرفة، والتوكل، والمحبة، والإبابة، والتقوى إلى آخر ما يتعلق بالقلب من مقام أو حال، ولا يحفى أن عين القلب هي المدركة لكل العلوم الباطنية بنور ربها، كما ذهب إلى ذلك الطوسي والحيلاني

أما اللسان الثاني فيكلم الحسد بالحس والعقل، أو يسوس الظاهر بمكاسب الإدراك الحسى والعقلى، وهو واقف مع الشرع والأسباب، ويتحرك بالاجتهاد، ويعمل في ميدان علم الرواية أو الحديث والآحكام الظاهرة، وينظر إلى

مصالح الدين والأولاد ومن تلزمه نفقته في الدنيا<sup>(١٨)</sup> ولكل من اللسانين أيضا علم وفقه، وبيان وفهم وحقيقة وحد، ولا يحلو كل منهما من الحائث العملى والعلمى، كما لا يخفى ما فى هذا الأسلوب الصوفى من تقسيم وتفرع مشيعين بالعاطفة والذوق، وإلى اللسانين ما جاء قوله سبحانه: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ﴾ (لقمان: ٢٠)، والنعم الظاهرة منها ما هو مادي كالزرق والأولاد، والصحة وكمال الخلق، ومنها ما ليس ماديًا كالتوفيق إلى الطاعات، والقيام بمرائهم الإسلام ونسكه. والباطنة كهدايا القلبية بالشرح والقذف وإزالة البصيرة، وبث اليقين، والعلم بالله، والتعرف على حقائق وأسرار الأشياء<sup>(١٩)</sup>.

وكما بين الله النعم الظاهرة والباطنة فقد حذر من الآثام ببوعبها فقال: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا أَلْفَوْاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (الأنعام: ١٥١)

وكذلك جاء النهى عنهما في الآية ٣٢ من سورة الأعراف، والآية ١٢٠ من سورة الأنعام، والسيئات الظاهرة كالسرقة والزنا والربا وغيرها، ولباطنة

كان حقد والبعض والشحاء والحكر والضجر وغيرها من أهات القلب، وهما المرادان في قوله صلى الله عليه وسلم: "لا أحد أعير من الله، من أجل ذلك حرم لمواحش ما ظهر منها وما بطن، ومع إشارة القرآن والسنة الواضحة إلى الظاهر والباطن بنوعيهما، واعتدق الصوفية واهتمامهم بهما إلا أنه يراعى أن روح الدين تحض على العمل بظهوره وبباطنه. لكن الصوفية يعتنقون بالجانب العرفاني، ومع كل فهما يتقيا معا عندما يدرك يقينا أن العمل بالشرع، والتمسك بالدين هما طريق الصوفى للوصول إلى معارفه الذوقية: كما التقيا عند أبي هريرة في قوله "حفظت من رسول الله وعامين فأما أحدهما فبثته، أما الآخر فلو بثته قطع هذا البلعوم".

#### تقسيم الباطن وإعلاء شأنه:

كثيرا ما يصادف الباحث حين ينظر في العلاقة بين الباطن والظاهر مشكلة تبدو عويصة وغامضة، وتعلموا على السطح حينما نسأل الصوفية أيهما مقدم رتبة وأصالة: الباطن أم الظاهر؟

وترد أقوالهم حين نقودنا إلى الاعتقاد بأن الباطن مقدم، وحينما أحرر تدل على تلازمهما، وعلى أن علوم الباطن لا تنال إلا بالسلوك على طريق الطاهر، وبشيء من التدقيق ينحل الإشكال، خصوصاً إذا راعينا ضرورة أن الصوفية يفرقون بين لباطن كموضع للتصديق والقصد والإخلاص، وبينه كمحل للواردات والمعارف الربانية والأسرار الإلهية، والباطن بهذا المعنى لابد أن يكون نابعا ~~عن~~ السلوك الظاهري وناشئا من السير على الشريعة

أما الباطن بمعنى العقد الإيماني، وضمن التوجه، والخلو من الرياء والنفاق: فهو بلا شك سابق على كل جانب من جوانب الطاهر، لأن أول حال المسلم الإيمان بالله، وهو لا يعتد به حميفة إلا بالتصديق القلبي، وأيضا فالقلب مجمع الخزائن، ومحل النظر الإلهي، ومعقد الإخلاص، ومنشأ الأعمال والراعى للبدن، فلا بد من الاهتمام به. وتطعيمه وحتي تصح الأعمال ويتظهر البدن، وإلا فسد الباطن كله، واعتلت الأعمال من



أساسها «ألا أن هي الجسد مضغة إذا  
صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسد  
فسد الجسد كله، ألا وهي القلب» ومن  
ناحية أخرى غير الإنسان ينسب إلى القلب  
والنفس بلا واسطة ولا ينسب إلى الجوارح  
إلا بواسطة، فإذا نبه الصوفية بعد هذا  
على نعلق الأشياء بالقلوب، وعلى ضرورة  
أن يتدبى السالك وكل مسلم "بعمارة  
باطنه ثم بعمارة ظاهره" وبينوا أن طهارته  
أصل كل الطهارات فقد نظروا إلى القلب  
بهذا الاعتبار التصديقي مثلما أكد  
الحيلاى، وطاش كبرى زاده ~~موشيرج~~  
عين العلم، ولهذه الأسباب جاء السر  
مقدما على معظم الآيات القرآنية على  
العلانية، ودعا الرسول فقال: «اللهم اجعل  
سريرتى خيرا من علانيتى واجعل علانيتى  
صالحة»<sup>١</sup> وقال «من أصلح سريرته  
أصلح الله علانيته» وخطب عثمان فقال  
أيها الناس اتقوا الله فى هذه السرائر فىنى  
سمعت رسول الله يقول: «والذى نفسى بيده  
ما عمل أحد قط سرا إلا أليسه الله ردا  
علانية إن خيرا فخير وإن شرا فشر»  
وقال الإمام على: "من كان ظاهره أرجح

من باطنه خفت موازينه يوم القيامة، ومن  
كان باطنه أرجح من ظاهره ثقلت موازينه  
يوم القيامة"<sup>(٧)</sup> والباطن من هذه الناحية  
معاير للحقيقة وإن كان محلا لها  
الشريعة، والطريقة، والحقيقة؛

الشريعة هي اللغة مُشرعة المساء، أى  
مورد الشاربه، وهى أيضا ما شرع الله؛ أى  
سنن من الدين، والحقيقة من حق الأمر  
أثنته وأوجبه، وكان على يقين منه، وحق  
الحبر ووقف على حقيقته، أو صح وثبت، أو  
وصل إلى منتهاه، وفيه ما يشعر ببطون  
الحقائق، ولذا سميت المرأة وكل ما تحب  
جمهرته حقيقة كقول لبيد  
أتيت أب هند بهند ومالك

بأسماء إنى من حماة الحقائق<sup>(٨)</sup>

ويقول المشيرى ميبا كلا منهما:  
الشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده،  
والشريعة قيام بما أمر الله، والحقيقة  
شهود لما فهمى وقدر، وأخفى وأظهر،  
والشريعة أمر بالترام العبودية، والحقيقة  
مشاهدة الربوبية، والشريعة جسامت  
تكليف الخلق، والحقيقة إباء عن  
نصرىم الحق"<sup>(٩)</sup> "وإياك بعد حفظ  
للشريعة، وإياك يستعين إقرار بالحقيقة"



كما بين أبو على الدقاق<sup>(١١)</sup>، والسبب الذي يملكه الطالب والمؤدي إلى الكمال أو الموصل إلى الحقيقة هو المسمى بالطريقة، أو بتعبير اصطلاحى خاص بالقوم: "هى الأمر اللازم لأرياب الحقائق، والأحوال المختصة بهم فى مقامات الكمال"<sup>(١٢)</sup> فكان الصوفية نظروا إلى الشريعة كمورد ومهل يرد الظالمون إلى الاستقامة، والطالبون إلى الكشف عن خبايا الحقائق، فلما أتوها، وأعطوا ظواهرهم لعلومها، ودرسوها دراسة وهنية، وذهبا تميزاً دقيقاً، ونقوا بسواظهم، ووجهوها لله حمداً، وحباً ومطالعة وصلوا من وراء ذلك إلى شهود الحق فى صفاته وأفعاله وأسراره، وانجلى أمام عين بصائرهم كنوز الحقائق وخفاياها، والحبل الذى ربط بين العبد وبين ربه سمي طريقة.

والشريعة فى أحكامها التكليفية ومقتضياتها التنفيذية تسمى طاهراً، والحقيقة كثررة من ثمار الشريعة وهائدة من هوائها الجملة تلقى مع الباطن فى الموضع وهو الملب، وفى العلوم والأسرار

والمكاشفات إن أريد بالباطن العلوم الحاصلة فيه، والواردة إليه من المخ والمواهب، أما إن أريد به التصديق أو العقد فقط فتكون الحقيقة أوسع معنى من الباطن بهذا الاعتبار، وأيضاً فالحقيقة بحسب تحقق بعض العباد بها، وعدم تحقق البعض تغاير الشريعة، والشريعة باعتبار قدرة الجميع على تنفيذ أحكامها الظاهرة وعجز البعض عن إدراك أسرارها أو المكاشفة من خلال القيم بها تغاير الحقيقة، والثلاثة باعتبار مغايرتها. **يجب أن نسمى الباطن إيماناً، والشريعة إسلاماً، والحقيقة إحساناً، والترتيب بينها على هذا النحو ترتيب منطقي ودينى، لأن الإيمان بمعنى التصديق يلزم وجوده أولاً قبل الشريعة والعمل بها، ثم إذا تحقق فى قلب العبد وجبت الشريعة تنفيذاً وتطبيقاً، وبالإخلاص فى العمل والعبادة يستقل الإنسان إلى حال الإحسان أو الشهود الحقيقى، وهذا هو الترتيب المناسب لحال الدعوة الإسلامية التى ابتدأت بإصلاح الباطن فى العقيدة، ثم بتربية الظاهر وتنقية النفس عن طريق العبادة شريعة، ثم**



الوصول إلى كشف الأسرار وعلم التأويل  
إحساناً

ولكن هذا التعاير أمر اعتبارى كما  
قسا، وهى لحقيقة يمكن التصريح بأن  
الشريعة، والحقيقة، والطريقة واحد  
بالطهر إلى أمر الله سبحانه، بحيث  
يحكم العارف على الظاهر والأوامر  
الشرعية على أنها جملة الأسرار الربانية  
فهى من هنا حقيقة، ويرى الحقائق أنباء  
وعلوها إلهية جلالها الحق أبدائها كبقية  
المعارف الشرعية، فهى هنا شريعة، وقد  
ركز الفشيرى، وابن عربى، والشيخ  
زكريا الأنصارى على أن " الشريعة  
حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره.  
والحقيقة أيضا شريعة من حيث إن المعارف  
به سبحانه أيضا وجبت بأمره" (١١) أو على  
حد تفسير ابن عربى " فعين الشريعة عين  
الحقيقة، والشريعة حق، ولكل حق  
حقيقة، فحق الشريعة وجود عينها،  
وحقيقتها ما ينزل فى الشهود مبرنه شهود  
عينها فى باطن الأمر، فتكون هى الباطن  
كما هى فى الظاهر من غير مزيد، وما  
ثم حقيقة تخالف شريعة، لأن الشريعة من

جملة الحقائق، والحقائق أمثال وأشياء" (١٢)  
والطريقة بما أنها وجبت بالشرع وهى  
شريعة، وبما أنها من الأسرار فهى حقيقة،  
والثلاثة متحدة فى الماصدق لا فى المفهوم،  
لأن ما يصدق عليه شريعة يصدق عليه  
حقيقة، والعكس بالعكس، والتفرقة  
فى المفهوم لا تعنى اختلافهما لأن الشريعة  
ما ظهر من أحكام الحقيقة، والحقيقة ما  
بطن من أحكام الشريعة، كمثل يقول  
زكريا الأنصارى ويسانده أحمد بن زروق  
والعز بن عبد السلام (١٣) والصوفية يطلقون  
لفظة لتصوف لتشمل هذه المعنى  
باعتبارها وبمعاييرها لا بمحالفاتها  
ويستدلون هى بحوثهم المستفيضة هذه إلى  
ورود مادة الشريعة هى خمس آيات، ومادة  
الطريقة هى تسع، ومادة الحقيقة هى (٢٨٩  
آية)، ولعل مرجع هذه الكثرة فى مادة  
الحقيقة إلى أن اسم الله هو الحق، وأنه  
مطلوب كل سالك، والحقيقة معيار لكل  
معرفة شرعية أو عقلية، ولأن الشريعة بما  
فيها من صفة يقينية، وبما تحمل من  
أسرار فهى من، عين الحقيقة، (١٤) كما  
يستدلون كذلك على أن الشريعة جاءت

بمعنى الحقيقة بقوله سبحانه: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا

مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَمِنْهَا حَا ﴿ (المائدة: ٤٨)

ويقول حل شأنه: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى

شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴿ (الحاشية ١٨)

والجمل والأمر من أسرار الله سبحانه

فالشريعة حقيقة من هذا كما أن

التوحيد واليقين شريعة حسما نصت الآية

﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا ﴿

(الشورى ١٣)

والدين المشروع حسب مطلق الآية هو

توحيد الله، وما يقتضيه من الطاعات

والإعراض عن الدنيا ورغبتها، والتجول

بالأخلاق الفاضلة فالكل: " مشروع دين

واحد وملة واحدة " ويجب أن يكون المراد

من الدين شيئا مغايرا للتكاليف

والأحكام لأنها مختلفة متفاوتة، وعلى

هذا يتمق الفرطى، والفخر الرازى،

والنعمى، وابن كثير، وأبو السعود<sup>(١٥)</sup>

وهكذا دلت تلك المحوث على مقدرة

هاتفة، وقلب واع، وعقل مستبصر، وقد

انضردو بها دون غيرهم، ولم تكن

موضوعا لعلم آخر، وبدا قدموا للعلم

الإسلامى المنى على الشريعة فهو ما قيمة

بالتقدير والإعجاب، ونظرات واستباطات

من الكتب جديرة بالالتفات إليها

والوقوف عندها

الصوفية طلاب شريعة دائما:

بعد أن اتضحت أمامنا علاقة لألفاظ

السابقة ببعضها من ناحية المصوم، وثبت

أن الباطن بمعنى لتصديق أسبقها، ثم

الشريعة، ثم الطريقة، ثم الحقيقة وهى

جميعها بمعنى واحد من ناحية الماصدق أو

من ناحية كونها وجبت بالأمر الإلهى،

نكير هنا علاقة الشريعة بالحقيقة من

ناحية السلوك، وأيهما أعطاه الصوفية

تقديرا واهتماما أكبر " ونذكر يقينا أن

رجال الطريق قد اعتبروا علوم الشريعة

ضرورية للسلوك أبدا، وقرروا أنه يجب

على السالك أن يدرسها أولا قبل لتطلع

إلى الحقيقة، لأنه بالتصديق الساطى،

والاستقامة على الشريعة تحلى لقلوب

وتنتبها الحقائق، فالشريعة إذ بسبب

الحقيقة ومفتاحها، والشريعة بدايه

والحقيقة ثمرة وغاية، ولن يصل أحد منا

إلى ما يشتهى إلا بعد ما يحار الساب

الأصلى، وبعد ذلك يدحل من الردهة



الضرورية لها، وحتى إذا ما وصل المسالك في الشريعة لا تمارقه بحال من الأحوال مهما أوتى من الحقائق وكوشف بالأسرار ومن هنا أكدوا على سبق الشريعة كمقدمة أساسية للحقيقة كما أظهروا تلازمهما ومتساكنتهما.

أما ضرورة سبق الشريعة فلأنها في نظر السري والمكي حصن للمساكن ومعيان أو ميزان ذهبي له في كل مراحل سلوكه، وإذا بدأ المرید بها، فبه يؤمن عليه من الزلل والخطأ ويحفظ من الإلحاد والزندقة، ويتبين صحة الدقائق من فساد الهوى، ولهذا العلل حدثنا الجيد أنه كان يسمع خاله السري يدعو له عقب انصرافه من مجلسه قائلاً: "جعلك الله صاحب حديث صوفيا ولا جعلك صوفيا صاحب حديث" (١٦)

ويلقى المكي كثيرا من الأصواء حول هذه العبارة فيحاطب كل سالك بأنك "إذا بدأت تعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم ترهدت وتعبدت تقدمت في علم الصوفية وكت صوفيا عارفا" وأما إذا كان العكس وابتدأت

بالتعبد والتقوى والحال شغلت به عن العلم والسنن، فخرجت إما شطحاً أو غلطاً لجهلك بالأصول والسنن، وأيضا فهم تكلم في علم السطن على غير قواعد العلم الظاهر وأصوله هذك من إلحاد في الشريعة والوليعة بين الكتاب والسنة (١٧).

ومادام الأمر كذلك "فاحسن أحوالك أن ترجع إلى العلم الطاهر وكتب الحديث لأنه هو الأصل الذي تُضَرَّعُ عليه العبادة والعلم" (١٨)، بالحقائق والمعارف الربانية

والمر هذا ذهب أحمد بن محمد الحريري حين قرر أن الأمر كله مجموع على فصل واحد وهو "أن تلزم قلبك المراقبة ويكون العلم على ظاهره قائما" (١٩)

ونفس هذا الشرط يؤكد أبو علي الثقفي والحيلائي، وابن عري (٢٠)، وجميع الصوفية السنيين والسلفيين، وبناء عليه فإن الشريعة إمام وسابقة في "الوحد والحكم والحكمة" عند ابن زروق ويمكن الاكتماء بها دون الحقيقة أو

التصوف، ولا يمكن الاكتفاء بالحقائق  
أو التصوف دونها<sup>(١١)</sup>

وإلى هذه الحوائج مجتمعة أو إلى هذا  
الشرط الضروري يقول سبحانه: ﴿ قُلْ لَا  
تَفْرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّتَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ  
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ  
يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة: ١٢٢).

وقد نبهوا على ضرورة التلازم بين  
الظاهر والباطن، أو بين الشريعة  
والحقيقة سواء هي مرحلة السلوك الأولى  
حيث أوجبوا إصلاح الظاهر بالعلم مع  
إصلاح الباطن بالورع، وأعربوا عن سياحة  
الأول بالعلم والشرع والخلق، والثاني  
بالحال والوجد والكشف مع التلازم بين  
الجانبين على وجه الدوام حسبما فصل  
ذلك إبراهيم القرمسيني، وأبو حمص  
التيستوري<sup>(١٢)</sup>، وأبو محمد الشعراني،  
وبما أنهما لا ينمكان فهما كالإسلام  
والإيمان، أو كالحمص والقلب لا حياة  
للمتدين، ولا للإنسان إلا بهما، وأدى  
مخالفة بينهما تؤدي إلى أعماق المخاطر  
كالإلحاد أو إلى الجهل والغرور عند

المكي<sup>(١٣)</sup>

والنتيجة المرجوة والملحة من كل هذا  
هي ما جاء على لسان الدسوقي في  
قوله "والشريعة مريدة بالحقيقة،  
والحقيقة مقيدة بالشريعة، والشريعة أصل  
والحقيقة فرع"، ويوصي مريديه أن  
يحبسوا أنفسهم في فهم الشريعة،  
ويحتموا عليها بحاتم الحقيقة وأن يجالسوا  
"من جمع بين الشريعة والحقيقة، كمل  
يوصي الشيوخ أن يحكموا الشريعة  
والحقيقة، ولا يقرطوا حتى يصح الإقتداء  
بهم فإنه " ما سميت الحقيقة حقيقة إلا  
لكونها تحقق الأمور بالأعمال وتنتج  
الحقائق من بحر الشريعة"<sup>(١٤)</sup>، ولأن  
الشريعة هي القاعدة، وهي الشجرة وهي  
النقية المنقاة الخالصة المخلصة والحقيقة  
ثمرة، فالثمرة لا تولد ولا تتضح إلا من  
الشجرة وعلى أغصانها، وهذا تنبيه قوي  
على التلازم بينهما في المراحل العليا من  
السلوك أو في مراحل الكشف بعد  
التلازم في بدايات السلوك وليس هذا  
فقط بل أكدوا على المشاكلة بين  
الظاهر والباطن، أو بين الدقة في تطبيق



الشرع وبين وضوح الحقائق بحيث يصفون  
ظاهر الفقير في الاستقامة كباطله لا  
يريد أولهما عن ثانيهما في مظاهر  
الإخلاص والإجرا صدق ودب الرياء  
على حد ما ذهب إليه أبو سليمان  
الداراني<sup>(٢٥)</sup>

ويشدد المحاسنى على تطبيق  
المشاكلة في المجاهدة بمعنى أنه يجاهد  
باطله بنية وتصفية، ويحاهد طاهره  
اتباعا واقتداء، لأن من اجتهد في باطنه  
ورثه الله حسن معاملة طاهره، ومن حسن  
معامله طاهره مع مراقبة لباطنه ورثه الله  
الهداية إلى أنواره<sup>(٢٦)</sup> قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ  
جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ  
الْمُغْسِيْنَ﴾ (العنكبوت، ٦٩)

وهى حال الصدق والإخلاص يصير  
كل أدب لآى من الحاسين عنوان الأدب  
فى الجانب الآخر، ويصح أن نقول مثلامع  
أحمد الحريرى "حسن أدب الظاهر عنوان  
حسن أدب الباطن"<sup>(٢٧)</sup>

وهذا المنهج الصوفى فى تقديم  
الباطن، واحترام الشريعة، وجعلها أساسا

وصابطا للحقيقة جاءت به كثير من  
الآيات القرآنية التى حثت على التصديق  
وعلى العلم والعمل بالطاهر، ورتبت  
عليهما معا فضل الله فى إدخال هؤلاء  
الطائعين والعابدين إلى رحاب الجنة،  
وبيت آيات أخرى على أنهم أهل الصلاح  
والطوبى والمآب والريادة والهداية الخاصة  
والسفرة والنور، وهم خير البرية، وأهل  
الاستحلاف والمنح اللدنية والذين أدخلهم  
الله فى رحمته ورفعهم درجات ودرجات فى  
الإيمان والعلم، وأنزل عليهم ملائكته  
بالتطهير والبشارة، وتولاهم بذاته فى  
كل حال من أحوالهم، ومن ناحية أخرى  
فإن كثيرا من الآيات بينت أنه إذا انفصل  
الباطن عن الظاهر بأن تسلل الكفر أو  
النفاق أو الرياء إلى الباطن حبطت  
الأعمال، وأيضا فإذا لم يقم العبد بأوامر  
الله ولم يلتزم حدوده فهو الماسق أو  
الطائم<sup>(٢٨)</sup> وكل هذه الحوائج هى التى  
سعى إليها الصوفية بغية نوالها، أو حذروا  
من التفريط فيها خشية الردى والهلاك،  
ولا بأس أن نستمع إلى بيكلسون وهو

يعلق على دقة هذه البحوث وقوتها، وعلى عمقها وشمولها ونفعها إذ يقول: "والتصوفون قد أدوا - دون ريب - عملاً خليلاً للإسلام فهم سببهم قشور الدين وإصرارهم على تحصيل لبابه بتممية المشاعر الروحية وتطهير البواطن لا بالعمل الظاهري فحسب. قد مكبوا لملايين الناس من حياة غمية عميقة" (٢٨) لتلك التي عاشها صحابة رسول الله وتابعوهم.

وبعد أن ظهر القول بوجود الظاهر والباطن، والشريعة والحقيقة هب أهل الظاهر منتقدي الصوفية يقولون: "لا نعرف إلا علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب والسنة" وتلك هي "الشبهة الأولى". والرد على هذه سهل وبسيط يتحلى في كل ما سبقنا. من نصوص جاءت مصراحة تحمل الدلالة على الألفاظ الأربعة السابقة، كمثل أننا نعلم أن أبا هريرة نال وعائين من العلم هما الرواية والدراسة، والأول بشه والثاني أسره، وقال عنه الرسول ﷺ أن من العلم "كهيفة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا بطقوا به لم ينكره إلا أهل الاغترار بالله". وأما الشبهة الثانية، فتتلخص في أن

ابن الجوزي، وابن قيم، وبرهان الدين البقاعي قد أرجعوا آراء الصوفية الخاصة بالباطن والظاهر إلى ما ورد عن الشيعة لأن القول ناشئة النصوص والدين بصمة عامة، والإدعاء بأن الحقائق سابقة على الشريعة ويمكن الاستغناء بها عند الوصول إليها دون الشرع هو بلا شك قول الشيعة من الهاشمية والغلاة كالحارثية، والمحرمية، والإسماعيلية، والقرامطة (٢٩) حيث يرون جميعاً أن لكل ظاهر باطلاً وتكبرل تنزيل تأويلاً، والظواهر أمثال محسوبة وبحتها ممان باطنة فيها، واتباع الشرع جزء من العقاب الأدنى عذب الله به قوما لم يعرفوه حقاً، وزاد ابن القيم في ابهامه لسعص رجال القوم أنهم يقدمون الوحد والكشف والذوق على الشرع عند التعارض، والرد على هذا من عدة وجوه:

أولاً: إن الصوفية يختلفون عن الباطنية في السلوك والغاية، أما في السلوك فقد سبق بيان اهتمام الصوفية بالعلم الظاهري دراسة والسير عليه طريقاً، وبيان الملازمة والمشاكلة بين الشريعة وبين الحقيقة، أو بين ظاهر المرید وبطنه، مع إبراز المحاطر



رجع لعدم العناية والنصر واضح لا يحتاج إلى تعليق

ثانياً: وأما في العناية فإن رجال الطريق قصدوا من وراء القول بالظاهر والباطن إلى التكامل الديني، والنفسي والروحي، وإلى محاولة التعمق في النصوص وأسرارها، أو تحلت غايتهم في تربية الطاهر، وتصفية الناطق، كي تنفتح الحب بين السالك وربه ليدرك المعاني الدقيقة، ويستتبط بنور ربه من أسرار الآيات ما يخفى عن الحس والعقل اللذين أجنهدا في طاهرها، ومن هذه النظرة التبرئة، والعناية المحمودة سلمت نياتهم وصحت أعمالهم، وتحققت مآربهم، ولم يتخلوا عن الشريعة عندما بدت الحقائق أمام عين بصائرهم، بل نادى كل منهم على الآخر وهو غارق في ساحات القرب "إياك أن تترك العمل"، هزيل: وما ذاك العمل؟ قال داود الطائفي: "دوام الطاعة لمولائك"<sup>(٢١)</sup>، وتحاثوا فيما بينهم على أن يرفع كل سالك جهد الطاعة كلما صعد درجة على سلم الوصول والقرب، وأن يترقى طاهره بمقدار من يصاحب فيكون مع

الناجمة عن إهمال الشرع في السلوك، وإزاء هذا امتدحوا بكل فخر واعتزاز كل من كان كذلك حتى كان أبو علي الكاتب يقول عن أبي علي الروذباري إنه "سيدنا" هزيل له في ذلك فقال: "لأنه ذهب من علم الشريعة إلى الحقيقة، ونحن رجعنا من علم الحقيقة إلى علم الشريعة"<sup>(٢٢)</sup>

ومعناه أن الروذباري قصد الشريعة أولاً فدرسها وتعمقها وطبقها فهدى منها إلى الحقيقة، وغيره من أمثال الكتابي همت نفسه إلى الحقيقة، فلما دنى إلى رجاها نيةً واتجاهاً ومحاولة اعتاصت حقيقة فأدرك أنه لن يبالها إلا بالرجوع إلى الشريعة فعاد واجتهد فيها حتى كوشف على قدره، فلما كان الحال كذلك وابتدأ الروذباري من الباب ومن الأمر كان سيدا للدين حاولوا أن يتخطوا الباب إلى ما في داخله، ثم تبين لهم وهمهم فمادوا إلى المدخل الشرعي الصحيح، وأيضاً فإن العلماء مجدوا الشيخ أبا مدين لأنه "وقف بظاهره مع الشريعة، وذهب بباطنه مع الحقيقة، فما انقطع لصحة البداية ولا



العوام فضة، ومع المريدين ذهباً ومع العارفين ذراً وياقوتاً<sup>(٣١)</sup> على حد تعبير يحيى ابن معاذ الرازي، وإذا تحقق بالدنو والقرب طوب بزيادات لا تطلب من أرباب البدايات، ولا يسمح العارف لنفسه بترك حد من حدود الشريعة مع كمال بصيرته<sup>(٣٢)</sup>

كما اشترط الغزالي والسهروردي البغدادي، ومن زعم ترك التكليف لأنه وصل هتف الصوفية السنيون جميعاً، نعم وصل ولكن إلى سقر وعدوه من الحمقى والعالمين، وبالتالي بعد كل هذا فإنه يبطل ادعاء المثيرين للشبه بأن الصوفية يتركون الشرع عند الوصول كما تأول الباطنية قول تعالى: ﴿لَمْ يَسْ عَلَى الْبَيْتِ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَّاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا﴾ (المائدة: ٩٣) بأن الذي يصل إلى الإمام ويعرفه "ارتفع عنه الحرج في جميع ما يطعم ووصل إلى الكمال والبلاغ"<sup>(٣٣)</sup> كما يبطل زعم من ذكر بأن رجال الطريق يقدمون الذوق على الشرع إذا تعارضوا ولا بد من القول بأن التشابه

في الإثنية للنصوص وللإنسان بين ما وجد عند الصوفية وبين ما وجد عند الباطنية لا يؤدي إلى التطابق سلوكاً أو غاية حيث وضعت وجهة الصوفية ونظرتهم إزاء الالتزام بالشرع بداية ووصلاً، وبدا سوء القصد عند العلاء من وراء أفكارهم لأنهم عمدوا إلى الإصرار بالإسلام، وإنكار الشرائع، وبطال الظاهر لكي يسرى بطلهم بعد ذلك<sup>(٣٤)</sup>.

وبلاحظ - كذلك - أن مثيري الشبه بجانبهم الصواب هي تحديد اللون والقدر الذي يوجه إليه الاتهام، فاعتقادي أنهم يميلون إلى التشبيه بين الصوفية والباطنية من مزج التصوف بالفلسفة من دعاة الإشراق والفيض كان سبعين، والسهروردي المقتول، وغيرهما من المتأخرين الذين اهتموا بالكشف وبما وراء الحس، والذين كان سلفهم محاطين للإسماعيلية المتأخرين... فأشرب بكل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقولهم<sup>(٣٥)</sup>.

كما يقول ابن خلدون، والذي يدلنا على ذلك صراحة هو ما وجدناه في تلبيس إليس لابن الجوري، وهي المتأوى



والرسائل والمسائل لابن تيمية وفي مدارج السالكين لابن هيم من تقدير شديد للصوفية السنيين المعتدلين كمشيقي ومعروف والداراني، ولأنطاسكي، والسري، والحنبل، وحاتم الأصم، والشبلي، وغير هؤلاء الذين التزموا الشرع بداية ونهاية، مما يقطع بأن اللوم انصب على المتطسفين من الصوفية لا المتشريعين الصادقين، وحب أن أقول هنا إن المعتدلين قد ساهموا بقدر كبير في حرب الخسارحين والمسدعين والمنتسبين والمتشبهين، فالسلميون والسننيون يلتزمون عند احترام الشرعيين كما يلتزمون بمنزلة المفرطين، ولو أن ابن الجوزي وأشباهه من مدرسته حددوا منذ البداية أرباب الصفة المسمية وشبهوهم بالباطنية لأراحوا واستراحوا، وكانوا أكثر التزاما لجادة الصواب.

#### الفقه الصوفي في العبادة:

اقتصر جمهور الفقهاء على دراسة الأحكام الطاهرة فقط ولم يعمروا الباطن كبير اهتمام، ولم يأخذوا في اعتبارهم منه إلا النية فقط، ويستثنى من ذلك أمثال الإمام الغزالي في كتابه الإحياء وجاء

الصوفية فأفتوا الجميع بأن أحكام الحوارح شرط صحة أو وجوب، وأحكام الباطن شرط كمال ولطاهر أثره في توير الباطن والباطن أثره في إتيان وقبول الظاهر، واقتصاهم هذا أن يتأملوا كل حكم ظهري سواء كان أصليا أو فرعيا تأملا دقيقا ليستشفوا من ورائه ما يباينه من معنى باطني حتى تجتمع لديهم قواعد باطنية مقابلة للقواعد الظاهرة هي في مجموعها ما يسمى بالفقه الباطني أو الإدراية أو الفقه الأكبر، وقد كشفوا فيه عما يجب أن تتحلى به القلوب بصفة عامة وفي أثناء تأدية العبادة بصفة خاصة، وعما يجب أن تتحلى عنه من الرذائل والرياء المفسد للعبادة كما ربطوا بين أقل الفرعيات الفهمية وبين آداب الحصرة الإلهية التي تقتضي إفراده سبحانه وحده بالطاعة، وأيضا فقد اشتمل الفقه الباطني المأخوذ من أسرار العبادة على إصلاح النفوس والأخلاق، أي أنه عم القلب، والنفس، والحلق، والتوحيد النقي، مع الاهتمام البالغ بالفقه الظاهر، وإفراد الأبواب الأولى من المؤلفات الصوفية الطوال بالأحكام المتعلقة بصحة العبادة

قل الحديث عن فروع علم التصوف يدل  
دلالة قاطعة على مدى اهتمام الصوفية  
بهذه المسائل الظاهرة واعتراهم لها  
بإصداره، وكونهم ضمنوا الأحكام ما  
يناسبها من أعمال الباطن دليل آخر على  
عدم إهمال هذا العلم الذي لم يلتفت إليه  
الفقهاء، ودليل كذلك على حدية سعى  
الصوفية نحو تكامل الإنسان وترقيته،  
وتدل تلك العملية بتمامها على أن رجال  
القوم كانوا فقهاء صوفية لا صوفية  
فقهاء

أ.د/ عبد الله يوسف الشاذلي



- (١) طبقات العلما: ٥٤
- (٢) طبقات المشايخ: ٥٤
- (٣) أبو نصر الطوسي، المتع: ٤٤، ٤٤ والفتح، الرياني للجيلاني، ٢٦ والنبية له: ١، ٢٨
- (٤) تفسير القرطبي ٥١٥٥، ٥١٥٦، ٢٥١٠ وابن كثير ٢٦١، ٢١٨، ٢٣٦، ٢٥٧، ٢٥٦، ٢١٦
- (٥) الجليلي المتع لرياني ٣١، ٢٢، ٤٩، ١٠٨ وطاش كسيري زاده مفتاح السعادة ج ٢: ٢٦ وشرح عيني العلم ج ٢: ١٢٨ - ١٣٤
- (٦) رواه أبو يعقوب بسند ضريب
- (٧) عماد الدين لأمرئ - عجم القلوب هاشم قوت القلوب: ٢٨٢
- (٨) معيار الصحاح: ٢٢١، ٢٥٩
- (٩) الرسالة: ٤٦
- (١٠) محمد المصباح بنية المستفيد: ١٦٦
- (١١) لرسالة لقشيرية ٤٦
- (١٢) ابن عربي الفتوحات، المحكية ج ٢: ٧٤٢
- (١٣) لأنصاري: الفتوحات الإلهية بقللا من هاشم تحفة الصفوة لابن عربي ٩٥ وشرح الطيخ لأنصاري على الرسالة ٤٦ وقواعد التصوف لابن زروق وزيد خلاصة التصوف للعز بن عبد السلام، ١٦، ١٧
- (١٤) طبقات الشعراء ج ١: ١٠٤
- (١٥) تفسير القرطبي ٥٨٢١ تفسير الفهر الرزقي ج ٧: ٢٦٨ - وتفسير أبي السمود هاشم الفخر ج ٨: ٢٨ - تفسير المنصفي ج ١: ٢٠٢ وابن كثير ج ٧: ١٨٢، ١٨٢
- (١٦) المحكي: قوت القلوب ج ١: ١٥٨
- (١٧) نفسه ج ١: ١٦٥
- (١٨) ابن الجوزي صفة الصفوة ج ٢: ٢٥٣
- (١٩) طبقات العلما ٨٩: الجليلي، المتع الرياني ٣٩، ١٥٢، ٤٧: ابن عربي، الفتوحات، المحكية ج ٢: ٧٤٢
- (٢٠) ابن زروق، قواعد التصوف، صحيفة: ١٢ (القاعد ٢٢، ٢١، ٢٠) صحيفة: ١٥ (القاعدة ٢٦)
- (٢١) طبقات العلما: ٩٨، ١٠٠
- (٢٢) قوت القلوب ج ١: ١٣ - ١٦٥
- (٢٣) الطبقات الكبرى للشعراني ١٢٤، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٢
- (٢٤) نفسه ج ١: ٦٨
- (٢٥) طبقات العلما: ١٦
- (٢٦) طبقات العلما: ٢٩
- (٢٧) (٢٥) البقرة، ١٢٢ النساء، ٤ يونس، ٢٢ هود، ٢٢ إبراهيم، ٨٨، ١٠٧ الكهف، ١٤، ٢٣ الحج، ٥٨ العنكبوت، ٨ لقمان، ١٩ المسجد، ٢٧ سبأ، ٢٢ الشورى، ١٢ محمد، ١١ التبرج (٢٨) النور، ٤٥ الروم، ٣١ الشورى، ٧٢ طه، ٢٧٧ البقرة، ٥٧ آل عمران (٩) يونس، ٢٩ الرعد، ٥٥ النور، ٦٧ القصص، ٢٢، ٢٢ الشورى، ١١ الطلاق، ٧ البيعة).

( ٢٨ ) الصوفية في الاسم: ٩٠

( ٢٩ ) ارجع، الشهرستاني ( ملوك والنحل ج ١، ١٢٤، ١٢٥، ١٧٢ ) لقمي: (المقالات: ٨٥)، السويختي (عرق الضميمة

٧٤) د / النشار (نشأة الفكر الفلسفي: ٢٨٠ - ٢٨٤) ابن الجوزي (ظبيس إبليس: ١٠٢) ابن قيم (مدارج

المنكبين ج ٢ ٧٠ ح ٣ (١٦٦) البقاعي (تقيية القبي: ٢٢)

( ٣٠ ) الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ج ١ ٣٢١

( ٣١ ) ابن خلطان: وفيات الأعيان ج ٤، ٣١٩.

( ٣٢ ) تاريخ بغداد ج ٤، ٢٠٩

( ٣٣ ) القرآن مشكاة الأنوار، ٢٢ - ٢٣ والصهروردي: عوارف المعارف: ٧١

( ٣٤ ) الشهرستاني الملوك والنحل ج ١، ١٢٥.

( ٣٥ ) ابن الجوزي، ظبيس إبليس: ١٠٢.

( ٣٦ ) المقدمة: ٤-٢



## العرفان الصوفي

بإمكان وقوعه، بل ممارسته، فعلياً  
والإفادة من نتائجه

ويقصد بالمعرفة الذوقية هي هذا  
المقام؛ تلك المعرفة الإلهامية التي يتقضى  
بها الله على من جاهدوا في سبيله،  
فظهروا نفوسهم وقاوموا شهواتهم،  
وأخلصوا لله العبادة، وتمسكت بالله همهم،  
واتجهت إليه بالذكر والإخلاص قلوبهم،  
فإذا كانوا على هذا النحو من التقى  
والعبادة أفاض الله عليهم من أنواره،  
وتكرم عليهم بعبائمه، وألقى في قلوبهم  
علماً لدنياً لم يكتسبوه بوسائل المعرفة  
العادية، ولم يجهدوا في تحصيله بالطرق  
المعهود (أي الحسية والعقلية، ونحوهما)  
وهذا النوع من المعرفة هو الذي يفتخر به  
الصوفية، وهو الذي يفضلونه على غيره،  
وينسبون إليه أكثر من سواه<sup>(١)</sup>.

ولقد استخدم المتصوفة للتعبير عن  
تلك المعرفة الفاظاً أخرى إلى جانب  
(الإلهام) منها:

(الإشراق، والشهود، والتجلي،

تتنوع سبل المعرفة وأقسامها إلى  
أكثر من نوع، فمنها:

المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية،  
والمعرفة التي نزل بها الوحي، والمعرفة  
الحدسية، والمعرفة الخيرية، والمعرفة  
العمية التجريبية.

ويرى الصوفية أن سبل المعرفة  
الإنسانية ومسايجها ليست منحصرة في  
هذه الطرق وحدها، فليست منحصرة في  
مثلاً - هي المعرفة الحسية كما يزعم  
الحسيون، أو التجريبيون، ولا في المعرفة  
العقلية كما يرتضى العقليون على  
اختلاف مدارسهم، ولكن هناك سبيلاً أو  
منهجاً آخر متميزاً يضاف إلى تلك المناهج  
السابقة، كما أنه ليس مزيجاً متكاملاً  
من المعرفة الحسية والعقلية كما يرى  
بعض المحدثين في نظرية المعرفة، بل إنه  
يعلو - عندهم - عليهما، وهو المنهج  
العرفاني الذوقي الإلهامي الذي يدافع عنه  
الصوفية، ويقدمون له من المسوغات  
والادلة ما يدعو إلى الاقتناع به، والتسليم

والمكاشفة، والمشاهدة، وعلم الإشارة، والعلم اللدني، وهي مترادفات تعبر عن معنى مشترك وهو المرهان الصوفي، ولم يُعرف عنهم استخدام لفظ الحدس للتعبير عن المعرفة الصوفية مع أنه كان معروفاً ومتداولاً في المصطلح المري أيم ابن سينا والجرجاني ومن عاصرهم وجاء بعدهم<sup>(٢)</sup>.

وربما استخدم الصوفية - في نهاية الطريق - كلمة العلم في تعبيرهم عن المعرفة رغم تفريقهم بينهما، وإيثارهم لاستخدام المعرفة بدلاً من العلم في التعبير عن تجاربهم الذوقية المباشرة، ومواجهتهم الخاصة بهم، بينما العلم لا يشترط فيه تلك المباشرة، بل يمكن أن ينقل بالرواية أو الدرية أو العقل والنقل أو غيرها من طرق اكتساب المعارف التي تعد ثمرة لجهد منهجي مبذول، في حين أن المعرفة الذوقية لا تخضع لهذه الطرق المستخدمة في اكتساب المعرفة، بما فيها المعرفة العقلية، ومن ثم كانت المعرفة أكثر دقة في التعبير عن جهودهم في الوصول إليها من العلم، لاسيما إذا علمنا أن القرآن قد وصف الإنسان بالمعرفة في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الْكُدِّ مِمَّا

عَرَفُوا مِنْ الْحَقِّ﴾ (المائدة: ٨٣) في حين أن وصف الإنسان بالعلم لم يكن مطلقاً كما ورد في المعرفة، وإنما جاء العلم - أحياناً - مقيداً لدى بعض الناس بظاهر الأشياء فقط كما في قوله تعالى: ﴿يَعْمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (الروم: ٧)، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ أَلِيمٍ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥) جاء وصفه بالعلم مقيداً بالقليل منه وهكذا

وقد شُغف الصوفية بهذا العلم (اللدني)، وسعوا إلى إعداد أنفسهم بهذه المجاهدات الشاقة التي تقضوا في تحصيلها، واجتهدوا في تحصيلها، ولصكهم كانوا حريصين على بيان أن حصول هذا العلم لهم ليس ثمرة ضرورية واجبة بعد بذل كل مقدماته، بل إن وقوعه هو فضل من الله تعالى إن شاء منحه وإن شاء منعه، «فليس يشهد، أعبد إلا ما أشهد، ولا يستبين إلا ما أبين له، وأريد به، فإذا تخلت العناية عن العبد فإنه لا يتقعه شيء، فهو يعمل في بطلالة لا أجرة له، ولا كشف له، ومثل هذا لا يزداد علمه من الله إلا بعداً، فالفتح جود منه ومنه، وليس أمراً لارماً، ولذلك قد لا يناله



هو المتولى لقب عبده، المتكفل له بتويره بأبوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وأشرح حجاب العزة بلطف الرحمة، وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصمية المجردة، وإحضار الهمة، مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة<sup>(١)</sup>

والحقيقة أن القول بسمو المعرفة <sup>الذوقية</sup> (التجريبية) على المعرفة الحسية والعقلية ليس مما تفرد به الصوفية كما <sup>لقد</sup> <sup>ليس</sup> وقفاً عليهم، فليس حديث الفارابي عن مسألة «الاتصال» إلا اعترافاً بالتمايز الحاصل بين درجة المعرفة الحسية من جهة والمعرفة الإشراقية من جهة أخرى، ومن المهم القول إن المعرفة لدى الفارابي تنح في حط تصاعدي، حتى تبلغ عايتها من التجرد حينما تتصل وتتلقى الإلهام من العقل الفعال الذي هو باعتراف الفلاسفة القدامى عقل مفارق<sup>(٢)</sup>

يبقى لنا الآن أن نعرف كيفية الوصول إلى المعرفة عند الصوفية، وهل ثمة طريق معين إذا سلكه المرید يمكن

بعض أهل المجاهدة مع شدة مجاهداتهم، وكثرة طاعاتهم؛ لأن الأمر إلى الله تعالى، يعمل ما يشاء» ومن أجل ذلك كان على السالك أن يبذل جهده للوصول إلى هذا المقام، ولعكس عليه أن يصرف عن قلبه أن العطاء لازم، وهو عبارة بعض الصوفية. له النعمل في الوصول، وما له تعمل فيما يكون من الحق عند الوصول، ثم عيه مع هذا أن يعلم أن عطاء الله تعالى ليس لكل أحد، وأن آيات الله وعهده، وما يمجحه من العلم إنما يكون عن مكاشفة قدرته وعظمته، وآيات الله لا تكون للماسكين، وعهده لا يبال الظالمين، وفصله لا يكون للرائقين، ومنته لا تكون للمبطلين<sup>(٣)</sup>

وهي ذلك يقول «الكلاباذي» عن علم الصوفية الذي يسميه علم الإشارة وعلم المشاهدات والمكاشفات: «وهو العلم الذي تمردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم»<sup>(٤)</sup>

ويقول العزالي: «فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، ولذلك قالوا: الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما (إذا) حصل كان الله



عن سلوك الطريق الصوفي؛ لأن الطريق كسب المعرفة وهب من الله تعالى.

مدارج الطريق:

المجاهدة:

(أ) التخلية. (ب) التحلية.

لنفس طريق تترقى فيه بالمجاهدة والرياضة من حال إلى حال، من كونها أمارة أو ثؤامة إلى أن تصبح نفساً مطهمة، وراضية مرضية حتى تكون مطمئنة، ولقد حرص الصوفية على جهاد النفس حتى لا تكون حجاباً بين العبد وربّه، وقالوا/ تعبيراً عن ذلك إن مخالفة النفس هي رأس جميع العبادات، وكمال كل المجاهدات، وفي ذلك يقول سهل التستري (ت ٢٨٣هـ): "ما عبد الله بشيء أعظم من مخالفة النفس والهوى"، بل إنهم فسروا الإسلام نفسه بهذه المجاهدة فقالوا: إنه دبح النفس بسيوف المخالفة<sup>(١)</sup>. ومن ثم نظروا إلى مجاهدة النفس على أنها الجهاد الأكبر مستنديين في ذلك إلى قول ذاع عندهم أن الرسول ﷺ قاله، وهو عائد من إحدى غزواته: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»<sup>(٢)</sup>.

وقد وضع لنا أبو سعيد الخزاز العلاقة بين المجاهدة والمعرفة، وذلك

له أن يكون له نصيب من الحضور والمجاهدة والتلقى والإلهام؟ وهل لهذا الطريق من مقدمات ينبغي أن يأخذ بها السالك؟

ولتذكر أن المعرفة القلبية أو الإلهامية "لا تنشأ من الحس والتجربة، ولا من العقل وأقيسته المنطقية، ولا من الوحي والأحاديث النبوية؛ لأن هذا وحي خاص بالأنبياء عليهم السلام، ثم إنه ليس متلقًى ولا من كتاب ولا أستاذ، ولا من شيء سوى إلهام القلب وحده وإشراقه، وتبثه الصادق"<sup>(٣)</sup>، وذلك يحتاج من السالك إلى طريق يصل من خلاله إلى معرفة الله تعالى، يعرج فيه روحياً مسافراً إلى الله؛ ولذلك الطريق منازل يقطعها، أو مدارج يرتقى فيها

### المنهج العرفاني الصوفي:

يقوم المنهج العرفاني على قاعدتين مهمتين.

الأولى: منهما تعد وسيلة (وهي الطريق للعروج أو السفر الروحي)، والثانية تعد غاية (وهي الوصول إلى معرفة الله تعالى)، وإذا كانت القاعدة الأولى تعتبر أساساً

الثانية: فإن الثانية لا تلزم بالضرورة



حيثما سئل عن المعرفة فقال: المعرفة تأتي من وجهين: عين الجود، وبذل المجهود<sup>(١)</sup> وشرح الغزالي ذلك في الإحياء فيقول: "إن المجاهدة تفضي إلى المشاهدة ودقائق علوم القلب تنفجر علوم بها يبايع الحكمة من القلب، وأما الكتب والتعليم فلا تفي بذلك، بل الحكمة الخارحة عن الحصر والعد إنما تتمتع بالمجاهدة والمراقبة ومباشرة الأعمال الظاهرة والباطنة والجلوس مع الله عز وجل في الخلوة مع حضور القلب بصافي الفكرة والانقطاع إلى الله تعالى عما سواه. فذلك مفتاح الإلهام ومنبع الكشف، فكلم من متعلم طال تعلمه ولم يقدر على مجاوزة مسموعة بكلمة، وكلم من مقتصر على المهم في التعلم ومتوفر على العمل ومراقبة القلب فتح الله له من لطائف الحكمة ما تحار فيه عقول ذوي الأبواب؛ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم»<sup>(٢)</sup>

فالْحَسَنُ الصَّائِبُ لَا يَحْصِلُ لِلْقَلْبِ إِلَّا بَعْدَ رَحْلَةٍ طَوِيلَةٍ وَحَظِيرَةٍ، وَهِيَ أَنْ يَحَاجِدَ نَفْسَهُ، وَيَرُوضَهَا عَلَى التَّوَجُّهِ إِلَى اللَّهِ وَحْدَهُ، وَالِاتِّجَاءِ إِلَيْهِ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ، وَالْإِبْصَارِ عَنِ النَّصَائِصِ وَالرَّدَائِلِ، حَتَّى

تَحْصُلَ لَهُ طَهَارَةُ اللَّسَانِ بِالتَّعْبِيرِ عَنِ الصِّدْقِ وَالْعَدْلِ، وَطَهَارَةُ الصِّرَجِ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ، وَطَهَارَةُ الْيَدِ عَنِ الْعَدْوَانِ، وَطَهَارَةُ الْعَيْنِ عَنِ النَّظَرِ بَرْبِيَّةٍ وَسُوءِ نِيَّةٍ، وَطَهَارَةُ السَّمْعِ عَنِ الْكُذْبِ وَالْعِيبَةِ، وَطَهَارَةُ الْعَقْلِ عَنِ الْجَهْلِ وَالتَّقْلِيدِ، وَطَهَارَةُ الْقَلْبِ عَنِ الْحَسَدِ وَالْحَقْدِ، وَطَهَارَةُ الْخِيَالِ عَنِ الْأَمَانِيِّ وَالْأَهْكَارِ السُّوءِ. وَمَتَى تَمَّ لِلْإِنْسَانِ هَذِهِ الْفَضَائِلُ أَلْقَى اللَّهُ النُّورَ فِي قَلْبِهِ<sup>(٣)</sup>.

وَمَنْ أَحْلَ ذَلِكَ تَعَدَّ مُجَاهِدَ النَّفْسِ عِنْدَ الصُّوفِيَّةِ هِيَ عَصَبُ الْحَيَاةِ عِنْدَ الصُّوفِيَّةِ وَأَكْهَاسُ بَنَاتِهَا<sup>(٤)</sup>، وَتَقْتَضِي هَذِهِ الْمَجَاهِدَةُ مَقَاوِمَ أَهْوَاءِ النَّفْسِ وَمُوَاجَهَةَ شَهْوَاتِهَا؛ لِأَنَّهَا أَقَارَةُ بِالسُّوءِ، وَهِيَ تَسْتَرِيحُ إِلَى الْهَوَى وَتَأْنِسُ بِالشَّهْوَةِ، وَتَمْتَرُ عَنِ الطَّاعَةِ، وَتَرَاوِغُ التَّمَاسُّ لِلْمَعَاصِي، لِذَلِكَ كَانَ مِنَ الضَّرُورِيِّ كَبْحُ شَهْوَاتِهَا وَتَقْيِيدُ أَهْوَاتِهَا. فَلَا سُلُوكَ بِغَيْرِ مُجَاهِدَةٍ، وَلَا طَاعَةَ بِغَيْرِ مُوَاجَهَةٍ لَهَا، فَإِنَّكَ لَمْ تَرِدْ قَطُّ خَيْرًا إِلَّا وَهِيَ تَنَازَعَكَ فِي خِلَافِهِ، وَلَا عَرَضَ لَكَ شَرٌّ إِلَّا أَقْبَهُ - إِلَّا كَانَتْ الدَّاعِيَةُ إِلَيْهِ، وَلَا ضَيِّعْتَ خَيْرًا قَطُّ إِلَّا لَهَاوَاهَا، وَلَا رَكِبْتَ مَكْرُوهًا قَطُّ إِلَّا لِمَحَبَّتِهِ، فَحَقِّقْ عَلَيْكَ حَذَرَهَا؛ لِأَنَّهَا لَا تَفْتَرِ عَنِ الرَّاحَةِ إِلَى الدُّنْيِ وَالْعَمَلَةِ عَنِ الْآخِرَةِ<sup>(٥)</sup>.

وقد رأى "دو النون" أن غاية الحياة الصوفية: الوصول إلى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق فيدركها هذا السالك المجاهد لنفسه إدراكاً ذوقياً لا يرجع فيه للعقل ولا للرؤية، وذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم، ومن المأثور عنه أنه قال: إنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه<sup>(١١)</sup>.

وبناء على ذلك ربط الصوفية بين هذه المعرفة وبين ما سبقها من ألوان المجاهدة النفسية والريضة الروحية الحلقية التي نظروا إليها على أنها تحرر النفس من الشهوات، وتوحد قواها الروحية، وتصل إلى مرآة القلب، وتحمله أهلاً للالتقى من الله عز وجل، وهي ذلك يقول "سهل التستري": "المجاهدات موارد مواريث المجاهدات"<sup>(١٢)</sup>، ويقول الحكيم الترمذي: "فكلما منعوها (أي النفس) شهوة آتاهم الله على منعها نوراً في القلب، فحوى القلب وضعفت النفس، وحيى القلب بالله جل شأؤه، وماتت النفس عن الشهوات حتى امتلأ القلب من الأنوار"<sup>(١٣)</sup> فالمجاهدة والخلة والذكر غالباً ما يتبعها كشف حجاب الحص، والاطلاع على عوالم من أمر الله،

ليس لغيره إدراك شيء منها. ولا شك أن هذه المجاهدة تتضمن غايات أخلاقية واضحة، لأنها تبتغي تخليص النفس من آفات الأخلاق، ثم إحلال الأخلاق الحسنة محل هذه الأخلاق السيئة التي تخلصت منها، ويعبر الصوفية عن هذين الأمرين بالتخلي والتخلي، ويقصد بالتخلي ترك الأخلاق والردائل المذمومة التي تسيطر على النفس، وذلك طريق طويل ووعر قد يحتاج فيه السالك إلى شيخ يكون خبيراً بأدواء النفوس ليمسحها عن طريق الوصول وحمل النفس على طاعة تكملة، ويقصد بالتخلي التخلي بالأخلاق الحميدة والفضائل التي دعا إليها الشرع ليحلها مكان الردائل<sup>(١٤)</sup>. كما يعبرون عنها بالفناء والبقاء ببعض معانيهما فالفناء بمعنى الأطلاق يقصد به المصاء عن أوصاف الرذيلة والشرور، والبقاء يقصد به قيام الأوصاف المحمودة بالإنسان، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر، وأمثال هذه الآفات والرعونات، فإنه يكون عندئذ قد فنى عن هذه الأخلاق الذميمة، فإذا تحلق بأصداق هذه الصفات من المحبة والإيثار



والجود والسخاء، والحلم والتواضع، فإنه يكون عندئذ موصوفاً بانبقاء لوجود هذه الصفات الكريمة لديه<sup>(١٨)</sup>.

وذلك يعنى إمكانية تغيير واكتساب تلك الأخلاق، ولولا ذلك لما كان للمجاهدة فائدة، ولما كان للرياضيات الروحية معنى، وقد ظهر ذلك المعنى لدى الحكيم الترمذى فى حديثه عن فطام النفس عن شهواتها، كما يفطم الصبى الصغير عن ثدى أمه، وفى حديثه عن تأديب الطيور والحيوانات البرية حتى تصبح بالتأديب طائفة مسخرة، ولذلك لا يستغرب على النمس أن تكتسب عادة حسنة وأخلاقاً كريمة، تحل محل تلك كانت لديها من سيئ الأخلاق والخصال<sup>(١٩)</sup>.

ولا يخفى أن للمجاهدات ثمرة تتمثل كذلك فى المقامات التى يتدرج فيها السالك لطريق الحق، وهى تخلصه من نقائصه وعيوبه، فمن بقى عليه شيء من الرعب فى الدنيا تداركه الزهد فصرف عن قلبه شدة التعلق بها، والحرص عليها، والموسع فيها، ومن بقى فى قلبه شيء من قلة الاعتماد على حفظ الله وتبويره وكمالاته له، بأن كان طمأنينته واستناده إلى الأسباب الظاهرة وحدها فإن التوكل يأتى ليصل قلبه بالله، فيكون اعتماده

عليه، وثقته فيه، ولجوؤه فى الشدائد إليه؛ لأن ذلك من شروط كمال الإيمان والتوحيد وتحقق المؤمن باليقين، ومن كان لا يزال فى نفسه بقية من تكسل أو تهاون فى مواصلة الطاعة، واستمرار العبادة اعتماداً على عفو الله ورحمته أو اغتراراً بطول الأجل، أو استرسالاً مع الأماني فإن الخوف من الله يأتى ليبعد هذه الأوهام ويعرف المرید بما يدفعه إلى استحضار عظمة الله وكبريائه، وتصور هول الحساب بين يديه، وشدة عذابه ومقمته من أهل التقصير والإعراض عنه، كما يلزم القلب الحذر والإشفاق فيتجه إلى العبادة والطاعة، وربما تزيد جرعة الخوف فى قلبه فيخشى عليه أن يشل هذا الخوف قواه، أو يكسل مشاعره، ولذلك يأتى الرجاء ليخرجه من يأسه وقنوطه، ويعمره برحمة ربه، وبذلك لا ينحرف مزاجه النفسى؛ بل يحس التوازن دون مبالغة أو إفراط، وإذا كان هذا السالك لطريق الله من أهل البلاء والمحن التى تصيبه فى نفسه أو أهله أو ماله فإنه لا يعينه على تحمل ذلك إلا اتصافه بمقام الصبر الذى يهونُ عليه أثقال ما يمانى، ويروده بطاقة تحفظ عليه تماسكه وربطه جأشه، وتمنع ترديه إلى مهاوى

الجرع والقسوط، فإذا كان من أهل النعم التي تفصل الله بها عليه فإن تحلمه بحلق الشكر ينحيه من كفران النعم والاعتزاز بها، وعدم رؤية الفضل الإلهي هيها وقد جرى العرف على اعتبار مقام التوبة أول هذه المقامات: ويراد بالتوبة الفرار من المعاصي والالتجاء إلى الله<sup>(٢٧)</sup>

وتتعدد تلك المقامات بتعدد أنفس السالكين، ومن ثم فليس لها ترتيب محدد حيث تختلف من سالك لآخر وفقاً لتجاربهم واستعداداتهم، والسالك لا ينتقل من مقام إلى مقام ما لم يستوف أحكام ذلك المقام وشروطه، ويصل إلى درجة الكمال فيه، ولا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة<sup>(٢٨)</sup> وتنخلل تلك المقامات أحوال مختلفة ترد على القلب من غير اكتساب أو عناء مثل القنص والبسط والطرب والحزن .. وللصوفية عبارة تعبر عن هذا المعنى بقولهم: المقامات مكاسب والأحوال مواهب<sup>(٢٩)</sup>.

والحق أن الصوفية قد أفردوا صفحات كثيرة لتحليل هذه الظواهر والمقامات، وتناولوا أسبابها، وأرشدوا

المريدين إلى الوسائل العلمية والعملية التي تمكنهم من اكتسابها، والخلص من الآفات التي يمكن أن تطرأ عليها وقد كان للحارث المحاسبي فضل السبق في هذا الصمار حيث خصص في كتابه "الرعاية لحقوق الله" فصلاً لدراسة هذه الظواهر، وتبعه في كثير مما ذهب إليه أبو حامد الغزالي في الجزء الثالث من كتابه الإحياء، وقد اعترف الغزالي له بالفضل حيث يقول: "والمحاسبي - رحمه الله - حبر الأمة في علم المعاملة. وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات، وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه"<sup>(٣٠)</sup>. ويشبه الصوفية تلك المجاهدة التي تؤدي إلى هذا التحول الأخلاقي بالتحول الكيميائي الذي يتم في العاصر، نتيجة مرجها بمصها ببعض أو تعريضها لأسباب تؤدي إلى تغييرها، ونحن نجد هذا الوصف لدى الغزالي ولدى ابن عربي<sup>(٣١)</sup>، وكلاهما يلاحظ ما تتطلبه هذه المجاهدة من صبر ومشقة وعناء تنهذب به النفس، وتولد به ميلاداً جديداً يفيض طهارة ونقاء، بحيث تقبل على الله وقد توحدت قواها، واجتمعت إرادتها



## تأصيل الصوفية لمتنهجهم العرفاني:

كان من المتوقع أن يلقي هذا المنهج معارضة طوائف كثيرة من علماء المسلمين والمكبرين العقليين، ومن هؤلاء فقهاء وفلاسفة وعلماء كلام، وفي الوقت نفسه كان الصوفية أنفسهم على علم بأنهم يتحدثون عن طريق غير معهود من طرق المعرفة، فلقد تعارف الناس على أنه يمكن التوصل إلى المعرفة عن طريق الحس أو العقل أو عن طريق تكاملهما وتعاونهما في كشف المحوّل والتوصل إلى المعلوم، وزيادة الخير الإنسانية. ولكن الصوفية كانوا يصيرون - إلى ما سبق - هذه الوسيلة غير التقليدية التي كانوا على بينة من أنها لن تكون موضع رضا التحريبيين أو العقليين أو الملاسمة، الذين يتحدثون عن طرق مضبوطة ووسائل معروفة يمكن الأخذ بأسبابها وتحصيل المعرفة عن طريقها ومن أجل هذا عني الصوفية - على اختلاف عقائدهم ومنطقاتهم - ببذل جهود كثيرة كان مقصدهم منها أن يثبتوا أن هذه المعرفة التي تحدثوا عنها وسعوا إليها ممكنة، وليست مستحيلة، بل إنها - بحسب تعبير الغرالي - كثيرة الوقوع، وأنها أساس

كثير من المعارف؛ لأن ما يقذفه الله تعالى في القلب من أنوار اليقين هو مصباح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف (العلم عموماً) موقوف على الأدلة (العقلية) المحررة فقد صيق رحمة الله الواسعة<sup>(٢٥)</sup>

ولقد أراد الصوفية ألا يكون الأمر مجرد دعوى، ومن أجل ذلك حرصوا على تقديم عدد من الأدلة على إمكان هذه المعرفة وعدم استحالتها، وتنوعت هذه الأدلة - عند الصوفية المسلمين - ما بين أدلة شرعية دينية، وأدلة عقلية أرادوا أن يثبتوا لخصومهم بالعقل نفسه أن وراء الحقل مرتبة أو درجة أو مستوى لا يستطيع العقل<sup>(٢٦)</sup> بما فيه من قوى، وما يتيسر له من وسائل - أن يتوصل إليها، ومن ثم فإن عليه ألا يكر وجود هذا المستوى بسبب عزه عن إدراكه أو تحصيله؛ لأن مجرد العجز ليس برهاناً ولا دليلاً، ولأن عدم الوجود ليس دليلاً على عدم

## (١) التأصيل الشرعي لإثبات المنهج

## الدوقى الإلهامى:

من الأدلة التي استحصرتها الصوفية الإسلاميون بعض الآيات القرآنية، وبعض الأحاديث النبوية، فمن الآيات قوله تعالى ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ

فَرَقَانًا وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ ﴿  
(الأنفال: ٢٩) فالمرقان هو النور الذي  
يجعله الله تعالى في قلوب المتقين،  
فيفرقون به بين الحق والباطل، وهذا  
المرقان هو المخرج الذي جعله الله لأهل  
التقوى في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ  
مَخْرَجًا ۖ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (الطلاق: ٢، ٣)، وهذا الرزق هو العلم بغير تعليم،  
والفطنة من غير تجربة، والله تعالى يمد  
هؤلاء المتقين بالشاهد الصحيح، والحق  
الصريح، جزاءً وفاً على ما قدموا من  
خير وأعمال صالحة<sup>(٢٦)</sup>

ومن الآيات التي استندوا إليها قوله  
تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ  
(العنكبوت: ٦٩) هؤلاء لهم - بفضل الله  
تعالى - طريق إلى مكاشفات العلوم،  
وعرائب الفهم، وهداية إلى أقرب الطرق  
الموصلة إلى الله تعالى<sup>(٢٧)</sup> ويقول الغزالي عن  
هذه الآية: «فكل حكمة يظهر في القلب  
بالمواظبة على العبادة من غير تعلم هي  
بطريق الكشف والإلهام<sup>(٢٨)</sup>»

ومنها قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ  
صَدْرَهُ يُلَاقِ تِلْكَ الْأَنْبِيَاءَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ ۚ﴾ (الزمر: ٢٢)، وقد سئل الرسول ﷺ عن هذا الشرح  
فقال: هو التوسعة، إن النور إذا قذف به

في القلب اتسع له الصدر وانشرح له،  
قيل: فهل لذلك من علامة؟ قال: نعم،  
التحافى عن دار الغرور، والإنابة إلى دار  
الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله<sup>(٢٩)</sup>

ومن أهم الآيات التي اعتمد عليها  
الصوفية في الاستدلال لهذا العلم  
الكشفى الإلهامى قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا  
عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنا وَعَظَمْنَاهُ  
مِنْ لَدُنَّا عَلَمًا ۖ﴾ (الكهف: ٦٥) وفي ذلك  
يقول بعضهم: ومن هناك منح العلم اللدنى  
الذى آتاه الله الخضر<sup>(٣٠)</sup>، وقال بعضهم  
إنها لم يعلم موسى ﷺ ما علمه الخضر  
لأن الخضر لم يتعلمه من استاذ ولا من  
شخص، فما لم يكن بتعليم أحد إياه،  
متى كان يعلمه غيره؟<sup>(٣١)</sup>

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ  
لَآيَاتٍ لِمَنْ تَوَشَّى ۖ﴾ (الحجر: ٧٥) ويذكر  
الصوفية في حديثهم عنها ما رواه أبو  
سعيد الخدرى عن رسول الله ﷺ: «اتقوا  
فراصة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»<sup>(٣٢)</sup>

وقد كان هــ الحديث من حملة  
الأحاديث<sup>(٣٣)</sup> التي استدل بها الصوفية  
للعلم الدوقى الذى هو موضع عزهم  
وفخرهم، وقد أضافوا إلى ذلك أقوالاً عن  
الصحابة، ومنها أن عمر بعث إلى أمراء



الصوفية ثم قال: «هذه شواهد النقل (الشرع)، ولو جُمع فيه كل ما ورد من الآيات والأخبار والآثار لخرج عن الحصر»<sup>(٣٨)</sup>.

وهذا يدل على أن النصوص الدينية لا تقف في وجه هذا النوع من الكشف ولا ترده على إطلاقه ولا تتهم القائمين به في جملتهم، ويمكن أن يستخلص منها أن هذا النوع من الكشف مه ما يكون متفقاً مع الكتاب والسنة، ومثل هذا الكشف يكون ثمرة للتقوى ونتيجة للجهاد والذكر والعمل بما يرضى الله، ولا ملل - عندئذ - لرفضه أو الهجوم على أصحابه<sup>(٣٩)</sup>، فإن ذلك نوع من التشدد الذي يريد الحجر على رحمة الله الواسعة، وهو تشدد لا يتسق مع هذه النصوص التي استشهد بها كل من الصوفية والسلف على حد سواء.

ويمكن القول بأننا نجد من مفكرى السلف من تحدث عن هذا العلم الإلهامى على نحو قريب من هذا النحو الذى تحدث به الصوفية، كما أنهم استندوا إلى هذه الآيات والأحاديث في حديثهم عما يتفضل الله تعالى به على عباده من المضطبات والمكاشفات والإلهامات، ومن هؤلاء ابن

الأجناد أن يحفظوا ما يسمعون من لطيعين فإنه تتجلى لهم أمور صادقة، وقول أبى الدرداء: المؤمن ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق، والله إنه لحق يقذفه الله في قلوبهم ويحريه على ألسنتهم<sup>(٤٠)</sup>، ثم أضافوا إلى هذا أقوالاً لبعض الأئمة، ومنها ما قاله الإمام مالك بن أنس: «ليس العلم بكثرة الرواية، وإنما العلم نور يحصله الله في القلب»<sup>(٤١)</sup>، وما قاله الإمام أحمد: «العلم إنما هو ما جاء من فوق»، وقد فسره بعض الصوفية بأنه الإلهام بغير تعليم<sup>(٤٢)</sup>.

واستندوا أيضاً في ناصيلهم لسهولة المعرفة عندهم إلى ما جرى على أيدي بعض الصحابة من كرامات، وردت الإشارة إلى بعضها في السيرة النبوية، منها قول الرسول ﷺ عن عمر ؓ: «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر»<sup>(٤٣)</sup>، بل قد نزل الوحي - غير مرة - موافقاً لرأى عمر، ومنه ما ورد في طيه من الرسول ﷺ عدم الصلاة على المنافقين، وتحريم الخمر، وقتل أسرى بدر، والتزام أمهات المؤمنين الحجاب... وقد ساق الغزالي هذراً من هذه الأدلة وأمثالها مما يوحد لدى



قيمة وابن قيم الجوزية وغيرهما<sup>(١٠)</sup>

وعلى الرغم من أن الصوفية قد بذلوا جهدهم في سوق أدلة كثيرة تبرهن على أن الإلهام مصدر من مصادر المعرفة لديهم يعلو على غيره من وسائل المعرفة الأخرى، وعلى الرغم من تسليمنا التام بالإلهام مصدرًا علويًا للمعرفة فإن هذا لا يمنعنا من النظر في بعض الأدلة الشرعية التي ساقها الصوفية من حيث إنها لا تدل على مرادهم دلالة حاسمة، بل إنه يمكن منازعتهم فيها، فالفرقان أو المخرج الذي يجعله الله للمتمق بين الحق والباطل ليس دليلًا على إثبات الإلهام أو الكشف، فالموصوف بالتقوى لا يخفى عليه الحق من الباطل، بل إنه يلتزم الحق في سلوكه وأقواله ويحتجب الباطل في كل أفعاله، أما الكشف فإنه يكون في أمور غيبية لا تتعلق بتلك الأمور الواضحة، فالآيات والأحاديث تدل على توفيق الله لعباده في الاحتيار، ولا على الكشف والإلهام كما يرى الصوفية، ولكن الصوفية يتشبثون بما تدل عليه النصوص التي جاء بعضها عامًا أحيانًا، وجاء بعضها صريحًا في بعض الأحيان، فقد فُسر التحديث في شأن عمر بالإلهام، وهو إلهام وافق الوحي

في عديد من المسائل، التي ألهمها عمر قبل نزول الوحي بها

## (ب) التأصيل العقلي لإثبات المنهج

الذوقي:

١- وإذا كان الصوفية قد استندوا إلى الأدلة الشرعية لبيان أن الشرع لا يمنع من وجود مثل هذا العلم المشروط بالطاعة والمحاهدة والتقوى، فإن بعض الصوفية قد لجأوا إلى العقل ليستدلوا بالعقل نفسه على أن هذا الطريق إلى المعرفة - وإن يكن غريبًا أو شاقًا أو نادرًا، فإنه ليس بمستحيل وكانت وسيلتهم إلى ذلك هي توضيح أن هناك مرتبة أو طورًا وراء العقل نفسه لا يستطيع العقل أن يتوصل إليه، وذلك لأنه معرول عن إدراك بعض المجالات كإنعزال قوة الحس عن إدراك المعقولات، فالحواس لا تستطيع إدراك ما يتوصل إليه العقل من أفكار محردة ونظريات عقلية مع أن الحواس تساعد العقل على اكتساب كثير من معارفه، بل إنها شرط لقيامه بدوره في المعرفة ومما يوضح هذا ويبينه أن الإنسان إذا فقد حاسه من الحواس، فإن العقل لا يستطيع أن يدرك حقيقة ما يتعلق بهذه الحاسة من المدركات الحسية، فالذي يمد حاسة



لأن الإنكار ليس حجة في ذاته، وإما هو دليل على العجز الذي لا يتأسس على برهان، ولعله يكون في كثير من الأحيان استجابة لبعض المعدات التي يقع العقل أسيراً لها "إد الطبع محمول على إنكار غير الحاضر، ولو كان للجنين عقل لأنكر إمكان وجود الإنسان في متسع الهواء، ولو كان للطمع تمييز فريما أنكر ما يرغم العقلاء إدراكه من ملكوت السماوات والأرض، وهكذا الإنسان في كل طور (ومستوى) ينكر ما بعده".<sup>(١)</sup>

وليس من حق العقل - إذن - أن ينكر ما عداه؛ لأنه في ذاته مفتقر إلى الحواس التي تمدّه بالمعارف والمعلومات التي يعتمد عليها في بناء فكره، ولو حرم من هذه الحواس لما كان بإمكانه أن تكون له معرفة أصلاً، ومن ثم فهو - في ذاته - فقير إلى غيره محتاج إليه، وليس من حقه - إذن - أن ينكر ما لا علم له به، فهو قوة من قوى المعرفة ووسيلة من وسائلها، وليس هو القوة الوحيدة.

٣- ويصيف بعض الصوفية إلى هذا أن العقل لا يختلف عن الحواس، هكل حاسة من الحواس لها مجال لا تستطيع أن

السمع لا يستطيع أن يعرف حقائق الأصوات وأنواعها، كما لا يستطيع التفرقة بينها، والذي يفقد حاسة البصر لا يستطيع أن يعرف الألوان ودرجاتها، وليس معنى ذلك أنها غير موجودة، بل هي موجودة، ولكن الإنسان يكون عاجزاً عن إدراكها لعدم وجود أسباب إدراكها لديه، وقديماً قال أرسطو: "إن من فقد حساً فقد علماً"، وهكذا يمكن القول بأن هناك مستويات من المعرفة لا يستطيع العقل أن يوصل إليها، ونكن ذلك لا يعني عدم وجودها.

٢- وقد أوضح الغزالي وغيره أن الأمر ليس مقتصرًا على ما يتعلق بالمعرفة الحسية بل إنه يمتد إلى نطاق التعارب الدوقية الوجدانية التي لا تحلو من حائث ذاتي أحياناً، فبعض الناس قد يوهب ملكة قول الشعر وصياغته على حين يحرم من ذلك كثير من الناس، ولو اجتمع العقلاء على تمهيم واحد من هؤلاء المحرومين من هذه الملكة نصية الشعرية طبيعة هذه الملكة، وكيفية الإحساس بالشعر وتذوقه لما تمكّنوا من ذلك<sup>(٢)</sup>، وعليه - عدت - أن يسلم لأهل الذوق ادواقهم، دون أن يتناول عليها بالإنكار،

تعداه إلى غيره فالعين لا تسمع، والأذن لا ترى، والشم لا يسمع ولا يرى، والعقل - كذلك - له مجاله الذي لا يتعداه ولا يتخطاه، ومن ثم فليس من حقه أن ينكر ما يخرج عن نطاق إدراكه، وإذا كان العقل يقبل من الحواس ما تقدمه له - مع أنها أقل منه في الدرجة - فإن من واجبه أن يتقبل ما يمكن أن تقدمه له هوى أخرى، ربما كانت أعلى منه درجة وأرفع مقاماً<sup>١٣</sup>

٤- ولم يتوقف الصوفية عند هذا الحد، بل إنهم أضافوا إلى ذلك أنهم قاموا بنقد المعرفة العقلية من روايا متعددة، منها أن العقل يمكن أن يقع في الخطأ بسبب الحواس التي يعتمد عليها، فقد تحطت الحواس فيما تقدمه إلى العقل من معارف ومعلومات، وعندئذ يخطئ العقل إذا لم يستطع اكتشاف هذه الأخطاء الواقعة أو الكامنة فيما يصل إليه من المعارف الحسية، فإذا كانت هذه المعارف بمثابة المقدمات التي يبنى عليها العقل أدلته فإن ذلك يكون إيداعاً بأن النتائج المترتبة على هذه المقدمات لن تكون بعيدة عن الخطأ فمن يفقد حساً يفقد إدراكاً مقابلاً له، ويتوقف المعرفة العقلية على إدراكات

الحواس المختلفة من فرد إلى فرد حسب البيئة التي تعمل فيها تلك الحواس، وهذا يضعف الثقة في المعارف العقلية ويجعلها محتملة للشك أو الشبهة والوهس.

وقد تكون هذه الأدلة محتملة لذلك أيضاً مع كون المعارف الحسية صحيحة، لأن العقل قد يخطئ هو نفسه في تفسير ما يتلقاه من المعارف، ويؤدي هذا إلى خطأ النتائج أيضاً، بل إن العقل لا يستطيع أن يدرك نفسه التي بين جنبيه مع أنها من أوضع الحقائق، وقد يتغير حكم العقل إلى حكم آخر إذا تبين له هساد حكمه الأول

وكم يمكن أن يقع في الخطأ أو الفساد أو العلط، والعقل محتاج عندئذ إلى معيار يزن به أفكاره ويمحصها، وليتبين له ما هو صحيح، وما هو هاسد منها، وليس العقل هو المزهل للحكم، في هذه الحالة؛ ولا أن يكون هو هذا المعيار؛ لأنه هو الذي وقع في الخطأ، فلا يكون معياراً لنفسه، ومن ثم فإنه ليس أمامنا من سبيل لمعرفة الحق في هذه الحالات المشتبهة إلا باللجوء إلى الله تعالى أن يلهمنا الصواب. وإذا كان المخرج من هذا المأرق يتمثل في اللجوء إلى الله



الحجة على أهل البدع والضلالة<sup>(٥٥)</sup>.

وهكذا يحد العقل نفسه مدعوًا إلى الاعتراف بوجود سبيل آخر من سبل المعرفة، يسلك مسلحًا آخر في تحصيلها، ويحد فيه من الثقة ما قد لا يتحقق في المعرفة العقلية ذاتها، وهذا يتحقق عن طريق قوة فوق العقل، أو فليقُرَّ على سبيل التقريب وتقليل الخلاف: إنها قوة عليا من قوى العقل لا يتم الوصول إليها إلا في حالات صفاته وجلاته وبورانيته. وهذه القوى هي التي يمكن لها أن تستقبل هذه المعرفة الذوقية الإلهامية، وبإي الصوفية أن رفض العقل لوجود هذه المعرفة لا يخلو من تحكم بل إن فيه حجرًا على مواهب الله تعالى، وعلى العقل أن يتذكر أنه - هو نفسه - هبة الله، والله يهب العلم كما وهب العقل<sup>(٥٦)</sup> بل إنه يهب الوجود نفسه، ولا حرج على فصله أن يجعل في الوجود ما يفوق طاقة العقل وقدرته.

ويقارن الصوفية بين علمهم وعلم غيرهم من الممكرين فيرون أن علمهم قد تحقق له من أسباب الكمال ما لم يتحقق في علم غيرهم فهو مسبوق بدلتقوى، فالتقوى سابقة عليه ومصاحبة له، وهو

تعالى، فإن الأوفق والأصلح أن نلجأ إلى الله منذ البداية: لأنه هو - وحده - القادر على أن يمنحنا هذه المعرفة الإلهامية، الصائبة الصادقة التي لا يعرض لها ما يعرض للنظر العقلي المكبري من خطأ أو فساد.

هذا، والصوفية عمومًا لم يتعمكروا للعقل وسببه للمعرفة بل إن منهم من مجدوا العقل واعترفوا به وبما يتوصل إليه من معارف وأحكام مصحوبة بوسائل إثباتها وبراهين، لكنهم شددوا على استنشاء هذا العقل بالإيمان وتجهيز الإشارة إلى أن أعلام المتصوفة لم ينكروا أن يكون العقل أداة لمعرفة العالم الخارجي المحسوس ولكنهم أكدوا أنه محدود بمعرفة عالم الحس كما مر بنا، وأن الصوفي في حاجة للمعارف العقلية لتشكيل الإطار الخارجي للمعرفة الصوفية فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب، وإن كان محتاجًا إليها<sup>(٥٧)</sup> وقد أدركوا أن حججهم لا تجدى كثيرًا مع من لا يسلم بعبير وجود العالم المحسوس ولذا تجد السراج لا يرفض استخدام الحجج العقلية ضد هؤلاء، إذ يقول: "علم القياس والنظر ... هو علم الجدل وإثبات

علم بعيد عن الهوى والزيغ، وصاحبه على  
بيبة وبصيرة، ومن ثم لا تدخل عليه  
الشكوك والشبهات. ويكفى أن مصدر  
هذا العلم وواهبه ومعلمه هو الله تعالى،  
أما صاحب العقل فإنه يرجع إلى الحس أو  
العقل وكلاهما يمكن وقوعه في  
الخطأ، ولهذا لا يصح أن يقارن العلم  
الوارد عن طريقهما بالعلم الوارد من قبل  
الله تعالى على سبيل الفيض والإلهام

وهكذا بذل الصوفية جهدهم لتقرير  
هاتين الفكرتين: الأولى أنه توجد قوة وراء  
العقل يمكن لها قبول المعرفة وتلقيها،  
والثانية: أن المعرفة الواردة عن طريق هذا  
القوة تفوق المعرفة العقلية إذا قورنت به.

ويتحدث الشاعر الصوفي المارسي  
"فريد الدين العطار" في مقدمة كتابه  
"تذكرة الأولياء" عن هذا العلم ومكانته  
العليا، فيقول: إنما إذا استثنينا كلام الله  
العلی الأعلى وأحاديث رسوله ﷺ فإنه لا  
يوحد كلام يمكن أن يقارن بكلام  
علماء الصوفية؛ لأنه ثمرة للعلم والحال،  
وليس نتيجة للحفظ والقال، وأنه من  
العيان، لا من البيان، ومن الأسرار، لا من  
التكرار، ومن العلم اللدني، لا من العلم  
الكسبي ... ومن عالم أدبي ربي، لا من

عالم علمي أبي؛ لأنهم الوارثون  
للنبي ﷺ<sup>(٥٧)</sup>

ولهذا كانت المعرفة الإلهامية الدوقية  
موضع فخر الصوفية والأمل الذي يرجون  
أن يتحقق لهم، بحيث حملوه مقروناً  
بالولاية، ومن أفضل عطاء الله للأولياء،  
وكانوا يسبون كثيراً من علومهم إلى  
هذا النوع من المعرفة، كما كانوا  
يمسرون بها ما يقع في كلامهم من  
الاختلاف أحياناً، فقد يسألون عن المسألة  
فتأتي إجاباتهم مختلفة، على حسب  
الواردات التي ترد على قلوبهم، بل ربما  
تختلف إجابة الشخص الواحد منهم على  
حسب تلك الواردات كما سئل الجنيد  
عن التوحيد، فأجاب بكلام لم يفهم  
عنه، فقبل له - أعد الجواب، فإننا ما  
فهمنا، فقال جواباً آخر، فقبل له؛ وهذا  
أغمص علينا من الأول، فأمله علينا حتى  
ننظر فيه ونعلمه فقال: إن كنت أجريه  
فإننا ملية<sup>(٥٨)</sup> ويعلق ابن عربي على ذلك  
بقوله: أشار إلى أنه لا تعمل له فيه، وإنما  
هو بحسب ما يلقي إليه مما يقتضيه  
وقته<sup>(٥٩)</sup>

وتكشف النصوص السابقة عن  
اهتمام الصوفية بالمعرفة، وهو في الحقيقة



حيث إن العقل لم يصل فيها لشيء غير التسليم والتصديق لما ورد به الشرع، وأما الصوفية العارفون فإنهم يقفون على حقيقتها. وإذا كان العقل قد يقع أحياناً في لسلك هي الحقائق الدينية، وإذا كان الحسن قد يكفر بها لكونها لا تقع تحت وسائله فإن القلب وحده يكون على يقين منها، بحيث تنعكس حقائق الأشياء على قلبه<sup>(٥٥)</sup>

(٢) أنه مضبوط بضوابط الشرع (أي إن مجاهداته مسبقة ومقرونة بطاعة الله، وليس فيها ما يخالف أحكام الشريعة).  
ومما يعين السالك أو المريد أو الصوفي على تمحيص خواطره وضبط معارفه واستقامة ما يرد على قلبه من الإلهام أن يعرض ذلك كله على الشريعة، وهذا من الشروط والضوابط التي دعا الصوفية إلى ضرورة مراعاتها، فالتستري يقول: كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة باطل، والداراني يقول: ربما تسكت (تخطر) الحقيقة على قلبى أرى من يوماً، فلا آذن لها إلا بشاهدين من الكتاب والسنة<sup>(٥٦)</sup>، ويقول أبو الحسين الشاذلي: إذ تعارض كشفك مع الكتاب

اهتمام غير مقصور على التصوف الإسلامى بل إنه اهتمام تمدى فى "أنواع أخرى من التصوف كالتصوف المسيحى الذى تعد المعرفة فيه عندهم هدف القديسين الذين هم جميعاً مشغولون كما يقول "هكسلى" بموضوع واحد هو الحقيقة الروحية وبالوسائل التى تمكنهم من الاتحاد بها<sup>(٥٧)</sup>، وهى فكرة وصحة كذلك فى التصوف البوذى مع عدم وضوح فكرة الألوهية فيه<sup>(٥٨)</sup> وقد اهتم ابن عربى بالحديث عن المعرفة الإلهامية اهتماماً كبيراً، وتناولها بالبيان والتوضيح فى مواطن كثيرة من كتبه بل خصص لها بعض رسائله مثل "مراتب العرفان" والوهب<sup>(٥٩)</sup> كما بدأ بها كتابه الصغيم "الفتوحات المكية" حيث تحدث عنها بعد الفهرس مباشرة<sup>(٦٠)</sup> وثقته فيها تامة وشاملة حيث يجعل لها الإحاطة بالعلوم كلها<sup>(٦١)</sup>.  
من ضوابط المنهج العرفانى عند الصوفية:  
(١) أن المعرفة الصوفية لها مجالها وحدودها:

يعرف السالك وفقاً للمعرفة الدوقية الإلهامية الخبير من الشر ويعرف غاية من الخلق. وهو يعرف كل ذلك على حقيقته كما يرد على قلبه بفضل الله تعالى،

الجوزية<sup>(٥٨)</sup>

(٣) أنها لا ينبغي ألا تتناقض مع العقل:  
وعلى الرغم من أن الصوفية يقولون  
إن العقل ليس هو القوة العليا في الإنسان  
وأنة يمكن أن توجد فيه قوة أعلى منه،  
يتم عن طريقها تلقي المعارف الإلهامية  
واستقبالها، فإنه قد جاءت لديهم أو لدى  
بعضهم، على الأقل إشارات عن ضرورة ألا  
تكون المعرفة الصوفية مضادة للعقل، أو  
تدخل في نطاق ما يقول العقل باستحالته،  
وقد كان الغزالي من أصرح القائلين بذلك  
حينما ذهب إلى أنه "لا يحوز أن يظهر في  
طريقه إلى ما يقضى العقل باستحالته"<sup>(٥٩)</sup>

بعضهم من أن ما يرد عليهم من  
الخواطر أو ما قد يسمونه الحقائق يمكن  
أن يخالف ما جاءت به الشريعة لأن  
التصوف مشيد على الكتاب والسنة، كما  
قال الحنيد، وإذا ادعى أمثال هؤلاء أنهم من  
الواصلين فهم قد وصلوا فعلاً، ولكن إلى  
سفر أو جهنم كما يقول الصوفية:  
ما نال من جعل الشريعة جانباً  
شيئاً ولو بلغ السماء مناره  
وكلامهم في هذا المجال طويل،  
وقد كان موضع ثناء بعض المفكرين من  
دوى الاتجاه السلفي كابن تيمية وابن قيم

والسنة هتمسك بالكتاب ودع الكشف،  
وقل لئتمسك. إن الله تعالى ضمن لي  
لعصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها  
في جانب الكشف والإلهام والمشاهدة. لا  
بعد عرضها على الكتاب والسنة<sup>(٦٠)</sup> وإنما  
كان اللجوء إلى الشرع دون سواه؛ لأن  
القياس ينبغي أن يكون إلى شيء معصوم  
موثوق بصحته، لم يجر عليه تغيير ولا  
تبديل، ولا ينطبق ذلك إلا على شرع الله  
وكتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه  
ولا من خلفه، ويتضح من هذا الشرط أن  
القائلين به يرفضون ما قاله بعض المنتسبين  
إلى التصوف من أن ما يرد عليهم من  
الخواطر أو ما قد يسمونه الحقائق يمكن  
أن يخالف ما جاءت به الشريعة لأن  
التصوف مشيد على الكتاب والسنة، كما  
قال الحنيد، وإذا ادعى أمثال هؤلاء أنهم من  
الواصلين فهم قد وصلوا فعلاً، ولكن إلى  
سفر أو جهنم كما يقول الصوفية:

ما نال من جعل الشريعة جانباً  
شيئاً ولو بلغ السماء مناره  
وكلامهم في هذا المجال طويل،  
وقد كان موضع ثناء بعض المفكرين من  
دوى الاتجاه السلفي كابن تيمية وابن قيم



بل يقصر العقل عنه، ولا يحوز أن يكاشف بأن الله سيخلق - غداً - مثل نفسه، فإن ذلك يحيله العقل ... ومن صدق بمثل هذا، المحال فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم، عما لا يعلم<sup>(١٠)</sup>، ثم يقول الغزالي: إن من لم يفرق بين ما هو مستحيل في نظر العقل وبين ما هو فوق مستوى العقل بوصف بأنه ناقص العقل، وأنه أخس من أن يخاطب، فليترك وجهه<sup>(١١)</sup>

ولعل الغزالي قد قال بهذه التفارقة حتى لا يغلق الباب أمام الكرامات التي يجوز أن بظهرها الله على أيدي الأولياء والقول بجوازها، بل بوقوعها هو<sup>(١٢)</sup> السلف أهل السنة، ورأى كثير من الفرق الكلامية كالأشاعرة والماتريدية ونحوهم وقد دعا بعض الصوفية حصوم التصوف إلى ألا يرفضوا ما يأتي من المعارف في كشف الأولياء، دون فحص أو تأمل، بل إن عليهم أن يتأملوها ويدرسوها بعناية، فإن وحدوا فيها من الخواطر ما لا يحكم العقل باستحالته فلا داعي لرفضها، بل إنهم مخيرون في قبولها أو رفضها فإن كانت حالة القائل تتضمن العدالة فإن قبولها لا يؤدي إلى

ضرر، فإذا لم يكن عادلاً فإن علينا أن ننظر إلى هذا الذي قاله في ذاته، فإن كان الذي أخبر به حقاً بوجه ما فإن لب أن نقبله، وإلا تركناه<sup>(١٣)</sup>

٤) وكان من الشروط التي تحدث عنها الصوفية على أن من رزق من هذه المعرفة نصيباً ألا يتكلف إظهار هذا الذي رزقه، ومن ثم فإن الذين يعتمدون إظهار هذا العلم يكونون أهلاً للعلام والعتاب؛ لأن الإظهار هنا طريق إلى الشهرة، وحلب الأموال، وطلب الرئاسة، واتخاذ المنزلة عند الخلق، ثم إنه طريق إلى الاستعلاء والتميز عن المريدين والسالكين. وهذا باب من أكبر أبواب الدنيا، ومن أكثرها ضرراً على مريد الآخرة، وهو مرق من مزلق الغرور<sup>(١٤)</sup>

وعلى صاحب هذا الكشف - بدلاً من ذلك - أن يديم التصرع إلى الله تعالى أن يحفظ عليه التوفيق والهداية، لأن القلب خزانة من خزائن الله تعالى، وهو خاضع لمشيئته، فقد يحجر الله عليه ما سبق أن أئده الله إليه، وقد يسوق إليه خواطر الشر بدلاً من خواطر الخير، فالقلوب بيده، يقلبها كيف يشاء، وهو يحول بين المرء وقلبه إذا أرا<sup>(١٥)</sup>



## من خصائص المعرفة الصوفية:

تحدث الصوفية عن عدد من الخصائص التي توضح طبيعة المعرفة كما توضح - في الوقت نفسه - تميزها وتفوقها على ما سواها، ومن هذه الخصائص ما يأتي:

(أ) أنها معرفة ذاتية مباشرة، ومعنى ذلك أنها ليست مأخوذة عن طريق الرواية أو الحكاية لأقوال العلماء أو السابقين؛ بل إنها معرفة خاصة بصاحبها، وقد ألفت في قلبه إلقاء، بحيث لم يحصلها عن طريق التعلم أو التلقين أو قراءة الكتب أو الوسائل المعتادة. وقد كان بعض الصوفية كابن مدين التلمساني إذا ذكرت أمامه أقوال العلماء أو اجتهادات السابقين أو أفكار أصحاب الفكر يقول: "ما نريد ناكل قديداً .. ايتوني بلحم طري"<sup>(٦٥)</sup> أي بعلم وارد من عين المنه والجود الإلهي، فهو - عندئذ - علم جديد قريب عهد بالله. ومن أجل هذه الخاصية وصفت المعرفة الصوفية بأنها معرفة ذوقية أي أن صاحبها يجد ذوق الأشياء المطعومة في فمه ومن الواضح أن هذا الذوق الخاص المباشر لا يمكن نقله إلى الآخرين ولذلك يعجرون عن معرفة حقيقته إلا إذا كان لهم من

التجارب الروحية والذوقية ما يمكنهم من معرفتها

(ب) يترتب على ما سبق أن هذه المعرفة يصعب التعبير عنها. وقد أشار وليم جيمس إلى هذه الخاصية، وتحدث الصوفية عنها من قبله، فقالوا: إنها تقال ولا تحكى، ولا يعرفها إلا من ذاقها. وليس في الإمكان أن يلعبها من داقها إلى من لم يدقها، ومن أسباب هذه الصعوبة: غرابة التجربة الصوفية ذاتها، وعجز اللغة عن التعبير الدقيق عنها، فالتعبير عن الحال الذوقي محال؛ لأنه خارج كما يقول بعضهم عن حصر الألفاظ، ومما يجعل التعبير عنها صعباً ما سبق بيانه من أنها تجربة ذوقية مباشرة، ومثل هذه التجارب الذاتية الذوقية يتعذر التعبير عنها أو نقلها إلى الآخرين، ومن أمثلة هذه التجارب ما يرجع إلى بعض المدارك الحسية، وبعضها يرجع إلى مدرك وجدانية أو عاطفية أو شعورية، ومن أمثلتها: العلم بحلاوة العسل، أو مرارة الصبر أو لذة الوحدة والشوق أو مرارته، فهذه وأمثاله لا يمكن لأحد أن يعرفها إلا إذا داقها، وفي هذا



المعنى يقول الشاعر:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده  
ولا الصبابة إلا من يعانيها  
وقد كان شيوخ الصوفية يلقنون  
مريدتهم هذه الحجة، ليردوا بها على من  
ينكر علومهم أو يستغريها فإن تعرض لك  
أيها الأخ المسترشد من ينمرك من لطريق  
ويقول لك: طالبهم بالدليل والبرهان،  
فأعرض عنه وقل له مجابوياً ... ما الدليل  
على حلاوة العسل، فلاند أن يقول لك  
هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فلا يدخل  
تحت حد ولا يقوم عليه دليل، فقل له  
وهذا علم الصوفية مثل ذلك، ومعنى ذلك  
أن التجربة الصوفية - وما يترتب عليها من  
معرفة - ليست محتاجة إلى دليل من  
خارجها، بل إن دليلها يرجع إليها،  
ويستخلص منها، فهي شاهد نفسها،  
ووجودها ذاته خير برهان على صدقها،  
ومعنى ذلك أن على المكركب لهذا النوع  
من المعرفة أن يسلموا به، وأن يذعنوا له  
لمحرمهم عن معرفة ككبه وطبيعته، فإذا  
لم يفتنعوا بهذا التسليم فإن عليهم أن  
يجربوا بأنفسهم تحقيقه، وعند ذلك  
سيحدث لهم مثل ما حدث لهؤلاء الصوفية،  
وهم عندئذ سيكونون أهل تحقيق

ومشاهدة، لا أهل سماع أو مشافهة، ومن  
الواصلين للعين كما يقول ابن سينا دون  
لسامعين للأثر<sup>(١١)</sup>، وقد ذكر بعض  
الصوفية من خارج التصوف الإسلامى ما  
يزيد هذه الخاصية، حيث ذكروا أنه  
كلما كانت المعرفة أرق وأدق وأصفى  
وأكثر بساطة كانت أكثر غموضاً فى  
نظر العقل، أما إذا كانت أقل صفاءً  
وبساطة فإنها تكون أكثر قبولاً لديه،  
وهى - فى هذا - تشبه شعاع الشمس،  
فإذا كان الشعاع صافياً غير محتلط  
بجزرات البهاء والغبار لم تتمكن العين من  
رؤيته، أما إذا كان محتلطاً بالشوائب  
فإنها لا تتمكن من إدراكه، وقد كانت  
تلك الخاصية سبباً فى لجوء الصوفية إلى  
الرموز والتشبيهات والأمثال عند حديثهم  
عن هذه المعرفة، حتى يجعلوها قريبة -  
بعض القرب - إلى العقول والأفهام.

ح) تتصف هذه المعرفة بالوثقة  
واليقين والثبات، وصاحبها لا يحتاج إلى  
برهان خارجى على صدقها؛ لأنها عبده نوع  
من الشهود والرؤية المباشرة، ومن ثم فإنها  
ليست محتملة للشك، بل إن هذه المعرفة  
يكون لها من الهمزة على صاحبها ما  
يجعله مضطراً إلى الإدعان لها والإقرار

النظرة أو اللحظة، وهذا شبيه بما يحدث للعلماء الذين يشتغلون بدراسة بعض الظواهر الصعبة أو العامضة، وربما يستعصى عليهم تفسيرها أو معرفة العوامل المؤثرة فيها، وقد يشتغلون عنها أو يتركونها إلى طواهر أخرى، وفحاة يسطع في نفوسهم تفسير ملائم لهذه الظواهر، فتتحلى واضحة على ضوء هذا النور الباهر الذي أشرق على العقل فأزاح عنه الحيرة والغموض

وهكذا تتميز المعرفة الصوفية عن سواها، وتظل عند أصحابها أمل المؤمنين **وَيَطْلُبُ السَّالِكِينَ**، وهي ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ **وَيُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلدِّسِّ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (النور: ٣٥).

ويمكن القول أخيراً بأن المهج الصوفى هي المعرفة منهج تكاملى، هم لا يعملون المعارف الحسية، ولا يكرهون المعارف العقلية، ولا يتجاهلون العلوم الشرعية<sup>٦٨</sup>، بل يلاحظون هذا كله، ثم يتطلعون إلى أفق آخر يصاف إلى الآفاق السابقة، وهو من عطاء الله لأهل طاعته ومحبته، فإذا جاء على وفق الضوابط الشرعية، مراعيًا للمقتضيات العقلية فإنه لا ينبغي رفضه ولا إنكاره، إثراء للمعرفة

بها، وتختلف هذه المعرفة بهذه الصفة أو الحاصية عن غيرها من المعارف الأخرى التى يمكن أن يلحق بها الشك أو الشبهة أو التشكيك، وربما اتفق العارف الصوفى مع الممكر العقلى فى القول ببعض الأفكار، ولكن يبقى مع ذلك فارق جوهري بينهما وهو الفرق بين علمت وعانيت، وليس الخبر كالعيان، وليس المخبر كالمعائن، ويتصح هذا الفرق جلياً إذا قارنا بين من سمع عن وجود الكعبة وبين من رآها، فالثانى له عين اليقين، أما الأول فله علم اليقين، وعين اليقين أرفع وأعلى<sup>٦٩</sup>

(د) يغلب على هذه المعرفة أن تكون بعد حصولها - حاطفة سريعة، وهى أشبه بما يقع عند إضاءة مصدر ضوئى فى وسط ظلمة حالكة، حيث يكشف هذا الضوء المفاجئ عن تفاصيل المكان المظلم، دفعه واحدة، بحيث تبدو هذه التفاصيل للعين مباشرة وفى لحظات قليلة، ويقول الصوفية. إن هذا يحدث لهم حين تشرق فى قلوبهم أنوار من المعرفة، تسوق إليهم علوماً لم يبدلوا جهداً فى معرفتها أو اكتسابها، ومن أجل ذلك وصف بعض الصوفية علومهم بأنها علوم



الإنسانية، ومما يذكى هذا الطريق أنه  
مفتن بالربة هي السمو الروحي،  
والتهذيب الخلقى، وهو ما يحمله يحظى  
بتقدير كبير لدى الباحثين كـ (برجسون  
وربيه جيو وغيرهما<sup>(٧٩)</sup>) في مجال المعرفة  
في الفكر الحديث، كما أن العناية  
بالجانب الروحي تشبع حاجات إنسانية  
مهمة، ولا سيما في عصر طغت فيه النزعة  
المادية حتى كادت تطفئ الأشواق الروحية  
للإنسان، مما يؤدي إلى شقائه وتعاسته،  
وهذه الدعوة إلى تكامل المناهج تحظى  
بتقدير كثير من الفلاسفة والمفكرين  
المعاصرين، وقد كتب برتراند رسل -

وهو كما يقول ولتر ستيس فيلسوف لا  
يمكن لأحد أن يقول إنه يأخذ بالعاطمة،  
أو إنه أحمق، أو إنه منحاز للتصوف -  
يقول في مقال شهير: "لقد شعر عظماء  
الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم  
والتصوف معاً، ثم يضيف إن وحدة  
التصوف مع رجل العلم تشكل أعلى  
مكائنة مرموقة، فيما أعتقد، يمكن  
إنحارها في عالم الفكر"، وأيضاً "هذا  
الاتصال (التصوف) هو الملهم لما هو أفضل  
ما في الإنسان"<sup>(٧٠)</sup> وبهذا التكامل تنمو  
الشخصية الإنسانية وتزداد معارفها  
وتتوحد قواها دون خصام أو عمام

أ.د/ عبد الحميد مذكور

- (١) «نظر التعرف»، ص ٧٨، الإحياء ج ٢/٢٥.
- (٢) «نظر التعرف» بصوته دراسة تسمية هي مشكلات التعرف باجى حسين جودة، ص ٢، دار بحيل بيروت ط ١/١٩٩٢م.
- (٣) «نظر قوت القلوب» ٢٩٤/١، ٢٩٥، ٢٥٣.
- (٤) «تعرّف»، ص ٧٨.
- (٥) «الإحياء» ج ٢/٢٥، و«نظر القشيرية»، ٦٠١/٢.
- (٦) «نظر: التصوف كوعى وممارسة د. عبد المجيد الصفير، ص ١٩، دار ثقافة، لدار البيضاء، المغرب، ط ١/١٩٩٩م.
- (٧) «معالم الفلسفة الإسلامية» محمد حواد مفية، ص ٢١٧، ط ٢/١٩٧٢م، بيروت.
- (٨) الرسالة القشيرية ٣٤٩/١.
- (٩) «الإحياء» ١٠/٢، ويقول الحفاظ لمراقى إليه حديث ضعيف «نظر هامش ٣ ونظر لإتحاف الربيدي ٣٦٩/٦، وكشف الخفاء للمجلوس، طبع مؤسسة الرسالة ٥١١/١، ٥١٢.
- (١٠) إحياء علوم الدين ١/٧١، وقال أبو يعين دكر أحمد بن حبل هذا الكلام عن بعض السامع عن عيسى ابن مريم عليه السلام، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي ﷺ، فوضع عليه هذا الإسناد لسهولة فهمه، وهذا الحديث لا يحمل بهذا الإسناد عن النبي ﷺ حبل الحلية ١٥/١٠.
- (١١) «معالم الفلسفة» ص ٢١٩.
- (١٢) «قارن الفلسفة الخلقية»، ص ١٤٤، حيث يقول د/ توفيق لطويل إن لجامعة تمثل الجانب الأخلاقي في حياة الصوفية.
- (١٣) «الرعاية لحقوق الله: الحارث المحاسبي»، ص ٢٦١، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طبع دار المعارف، ١٩٨٤م.
- (١٤) «نظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه» رينولد بيكولسون ترجمة د. أبو الملا عفيفي ص ٧٤، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م.
- (١٥) «كشف المحجوب»، ج ٢/٢٠، «نظر: تفسير التستري»، ص ١١٩، و«نظر كذلك من التراث الصوفي: سهل التستري ٢٠٧/١.
- (١٦) «الرياضة وأدب النعم» الترمذی، ص ٥١.
- (١٧) «اللمع»، ص ٣٩، ٤٤٠.
- (١٨) «نظر الرسالة المشيرية» ٢١١/١، ٢١٢.
- (١٩) «الرياضة وأدب النفس» الحسليم الترمذی، ص ٨٦، ٨٧، ١٠٥، ١٠٩، «نشرة أريوى، د/ على حسن عيد القادر، طبع الحلبي ١٩٤٧م.
- (٢٠) «نظر أدب القوت من حرائر الملكوت» محمود بن علي لفشاني، مخطوط، يد ر المكتبة المصرية برقم ٩٦٥ - تصوف ظلمت ١٠٨ ب، و«نظر عوارف المعارف للمهروردي» مع إحياء للفراي ٢٤١/٥.
- (٢١) «مقدمة ابن خلدون» ج ٢/٩٩٠، تحقيق د. على عبد الواحد وافي، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦م.
- (٢٢) «نظر: القشيرية»، ج ١/٢٣٦، و«عوارف المعارف» ص ٤٧٠.
- (٢٣) «الإحياء» ٢٢٨/٢، و«نظر: د. التمازاني، مرجع سابق، ص ١٠٦، ١٠٧.



(٢٤) المرآة كيمياء السعادة، طبع مكتبة الجندي، مع المقتد من الضلال، انظر ص ٧٣، ٧٤، المتوحات  
المكية لابن عربي ٣٧٢/٢ وما بعدها

(٢٥) المقتد من الضلال، ص ١١٥، وقد أصيب ما بين الأقواس إصباحاً للمفكرة.

(٢٦) نظر القوت ١/١٦٤، ٢/٢٤٢، ١٦٠/٢، والإحياء ٣/٢١

(٢٧) القوت ١/٢٤٤

(٢٨) انظر: الإحياء ٣/٢٠

(٢٩) القوت ١/٣٠١، والإحياء ٣/٣١، وقد ذكر من كثير بعض لطرق لهذا الحديث، ثم قال هذه طرق  
لهذا الحديث مرصلة ومتصلة، يشد بعضها ببعضاً، انظر تفسيره للآية ١٢٥ من سورة الأنعام، طبعة دار

الشعب ٣/٢٢٦ - ٣٢٨

(٣٠) المتوحات المكية ٢/٤١، وانظر م ١، ١٥٠، ٢٥٤ الح

(٣١) لطائف الإشرارات للتشيري ٤/٨٠

(٣٢) تفسير التستري ص ٥٢، والقوت ١/٢٤١، والإحياء ٣/٣١، والحديث رواه الترمذي في كتاب التفسير،

تفسير سورة الحجر، انظر سنن الترمذي ٤/٣٦٠، ٣٦١، وقال: هذا حديث قريب لا يعرفه إلا من هذا

الوجه

(٣٣) وكذا حديث شرح الصدر الذي أشير إليه من قبل.

(٣٤) انظر: القوت، ١/٢٤٢، الإحياء ٣/٢١، ٣٤

(٣٥) تفسير التستري ص ٤٥

(٣٦) القوت ١/٢٨٢

(٣٧) صحيح البخاري، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ باب مناقب عمر بن الخطاب، طبع مستنبل ٤/٢٠٠،

وانظره بنحوه في صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب فضائل الصحابة، فضائل عمر بن الخطاب

٥/٢٥٩

(٣٨) الإحياء ٣/٣٢

(٣٩) قارن مثلاً نظرية المعرفة الإشرافية لإبراهيم هلال ص ٤٣١، ٤٥٢، ٤٥٣ والعلم الشامخ ص ٧٣٧،

٧٣٨

(٤٠) ظهر ذلك لدى بر تيمية في مواطن كثيرة، من أهمها ما جاء في كتابه "العرفان بين أرواح الرحمن

وأولياء الشيطان"، وظهر ذلك لدى ابن قيم الحموية في كتب كثيرة، منها ما جاء في كتاب "مدارج

المسالكين"، وانظر، مقدمة الجزء الثاني لتحقيق مدارج المسالكين بتحقيق كاتب هذه الصفحات،

٢/٧٨، ٧٩ انظر: صحيح مسلم بشرح النووي في الموضع السابق.

(٤١) انظر: المقتد من الضلال، ص ١٨٢، ١٨٣، ١٩٩، وما بعدها، والتصوف والثورة الروحية للدكتور أبي

الملا عفيفي، ص ٢٥١

(٤٢) الإحياء ١/٢٢٧، ٢/١١

(٤٣) انظر: المتوحات المكية، ٢/٦٦٠، ٦٧١

(٤٤) الإحياء ٣/١٧

(٤٥) المعرفة الصوفية دراسة تفسيرية في مشكلات المعرفة - د. حسين حودة، ص ١٤٢، دار الجيل، بيروت،

ط ١٩٩٣ م.

(٤٦) الفتوحات ١٦٨/٤ ، والقسم الإلهي لابن عربي ص٤  
(٤٧) تاريخ التصوف في الإسلام: د. قاسم غنى، ص٢٧٠، ترجمه عن الفارسية الأستاذ صادق نشتات، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠م.

(٤٨) انظر مثل هذا القول في القشيرية ١٠٧/١، وحلية الأوتياء ٢٦٢/١٠  
(٤٩) الفتوحات ٤٢٢/٢

La philosophie éternelle pp.56-57. (٥٠)

A. Bareau: La mystique Bouddhiste: dans: La mystique et Les mystiques p.676. (٥١)

(٥٢) المتوحات ٥٥٠/٢

(٥٣) المتوحات ٣١/١ وما بعدها.

(٥٤) المتوحات ٢٢٢/٢، ٢١/١.

(٥٥) التصوف كوعى وممارسة ص٢٥

(٥٦) اللمع ص١٣٦

(٥٧) طبقات الشمراني ١/٢

(٥٨) انظر، الفتوى الحموية ومجموع الفتاوى لابن تيمية في مواطن عديدة، وكذلك مدارج السالكين لابن قيم الجوزية في مواطن عديدة أيضاً

(٥٩) المقصد الأسنى ص١٠٢.

(٦٠) المقصد الأسنى ص١٠٢، ١٠٣.

(٦١) المقصد لأسنى ص١٠٢، ١٠٣.

(٦٢) فتوحات ٣١/١

(٦٣) قوت القلوب ١/٢٣٥.

(٦٤) القوت ١/٢٥١ - ٢٥٥

(٦٥) المتوحات المحكية ١/٢٨٠، ٥٠٥/٢.

(٦٦) الإشارات والتبهيئات ٩٩/٤، ١٠٠، وقد كان يتحدث عن مقامات العارفين ومعارفهم.

(٦٧) انظر: قوت القلوب ١/٢٢٧، ٢٢٨، والقشيرية ١/٢٤٤، والإحياء ٢/٢٠، ٢١، ومدارج السالكين ٤٠٢/٢، والفتوحات ٥٩/٢

(٦٨) انظر. اللمع الطوسي ص٢٢، وما بعدها، ثم ص٢٨، وما بعدها.

(٦٩) انظر متبعا الأخلاق والدين. هنري برجمون، ص٢٣١ ترجمة د/ مامي الدروبي ود/ عبد الله عبد الدائم لهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١م ومواطن أخرى، وولترستيمس، التصوف والمفسرة، ص٦٤، ٨٥، ٨٨، ٨٩ ترجمة وتعليق د/ إمام عبيد الفتوح، مام، مكتبة مديولي ١٩٩٧م، ومصالات عن ربيبه جهو (شيخ عبد الواحد يهيى) د/ رجب عبد العزيز، دار الأسعد، ط الأولى/ ١٩٩٦م. هي مواضع عديدة

(٧٠) التصوف والفلسفة ولترستيمس، ص٢٧.

## العلم اللدنى

### (أ) تعريفه:

قد لا نجد في المعاجم اللغوية ما يُميدنا في تعريف "العلم اللدنى" لهذا فلن نتحدث عن المعنى اللغوي لهذا المصطلح، وإنما يمكن تناوله من الناحية الاصطلاحية فحسب.

والمعنى الاصطلاحى، بما يرجع - فى الواقع - إلى ما جاء فى القرآن الكريم عن العبد الصالح "فى سورة الكهف" **وَهُوَ الْخَاسِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ**، حيث قال سبحانه عنه ﴿ **ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَظَمْنَاهُ مِن دُونِ عِلْمِهَا** ﴾ (الكهف ٦٥) فهذه الآية الكريمة جاء مصطلح "العلم اللدنى"

فجاء هذا المصطلح فى كتب التفسير، وفى كلام الصوفية الذين توسعوا فى الحديث عنه فى كتبهم وممالاتهم المختلفة ورسائلهم، حتى وجدنا حجة الإسلام أبا حامد الغزالى يقدم لنا رسالة يسميها "الرسالة اللدنية" وقد طبعت ضمن مجموعة رسائله المسماة "القصور

### العوالى من رسائل الإمام الغزالى<sup>(١)</sup>

كما ورد المصطلح فى بعض المؤلفات التى تتناول أسماء العلوم والكتب والمؤلفين فى العصور المختلفة، مثل كتاب "أحد العلوم" وغيره، ومن الحدير بالذكر أن يقول إن الإمام فخر الدين الرازى قد **أشار إلى رسالة الغزالى بقوله** : "وللشيخ **أبى حامد الغزالى رسالة فى إثبات العلوم اللدنية**"<sup>(٢)</sup>

على أية حال نجد "القوجى" يعرف العلم اللدنى بأنه "العلم الذى تعلمه العبد من الله تعالى، من غير واسطة ملك أو نبي بالمشاهدة والمشاركة كما كان الخضر عليه السلام، قال تعالى: ﴿ **ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَظَمْنَاهُ مِن دُونِ عِلْمِهَا** ﴾ (الكهف ٦٥) وقيل: هو معرفه ذات الله تعالى وصفاته علماً يفيناً من مشاهدة وذوق بصائر القلوب"<sup>(٣)</sup>

ونجد مجموعة من المفسرين يعرفونه بأنه "يعنى الإخبار بالعيوب، وقيل العلم



اللدني ما حصل للعبد بطريق الإلهام<sup>١</sup> وأنه علم العيوب<sup>٢</sup>، وأنه "علم الباطن إلهاماً". وأنه "علم الكوائن"<sup>(١)</sup>

ويُعرفه القرطبي بأنه "علم الغيب" ويدكر عن ابن عطية قوله: "كان علم الخضر علم معرفة مواطن قد أوحيت إليه، لا تُعطى طواهر الأحكام أفعاله بحسبها، وكان علم موسى علم الأحكام والفتيا بظاهر أقوال الناس وأعمالهم"<sup>(٢)</sup>.

ويذكر ابن كثير عن البخاري أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل أي الناس أعلم؟ فقال موسى: أنا. فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه فأوحى الله إليه أن لي عبداً هو أعلم منك. يعني الخضر فذهب إليه موسى، وقال له: أتيتك لتعلمني مما علمت رشداً، فقال له الخضر: إني على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه أنت. وأنت على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه وهذا دليل على أن العلم اللدني عطاء من الله وليس كسباً من العبد<sup>(٣)</sup>

ويقول "الرازي" عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنْ عَلَمًا﴾ (٤) إن ذلك يُفيد أن تلك العلوم حصلت عنده من عند الله من غير واسطة، والصوفية سمو العلوم

الحاصلة بطريق المكاشفات: العلوم اللدني<sup>(٥)</sup>

ونجد بعض المفسرين المحدثين يقول هي تفسير هذه الآية: "أي علماً خاصاً بنا لا بعلم إلا تنويعاً، وهو علم العيوب قال العلماء: هذا العلم الرباني ثمرة الإخلاص والتقوى ويُسمى (العلم اللدني) يورثه الله لمن أحلص العبودية له، ولا يسأل بالكسب والمشقة وإنما هو هبة الرحمن لمن حصه الله بالقرب والولادة والكرامة"<sup>(٦)</sup>

كما نجد "الغزالي" يرى "أن القلب إذا ظهر من أدران المعاصي وصقل بالطاعات ~~تشرق~~ صفحته فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ~~العلم~~ شاء الله أن يكون، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني"<sup>(٧)</sup> أحداً من قوله تعالى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنْ عَلَمًا﴾ ويعبر الغزالي أيضاً عن العلم اللدني بأنه "سريان نور الإلهام"<sup>(٨)</sup>

هذا هو تعريف "العلم اللدني" عند المفسرين والصوفية وغيرهم من الذين أرحوا للعلوم والمعارف الإسلامية

ولقد تناول بعض المتكلمين كالصحر الرازي، وبعض الصوفية كالإمام الغزالي، هذا المصطلح بالتخيل والشرح ضمن حديثهم عن العلم والعالم والمعلوم،



وأصناف العلوم وأنواعها، وبينوا حقيقة العلم المبدئي ضمن منظومة العلوم المحتلثة. وهذا نحن نبين ما قالوه في هذا الصدد.

### ب) العلم والعالم والمعلوم:

هناك علم وعالم ومعلوم: فالعلم إنما هو تصور النفس الناطقة. نفس الإنسان. الملمئة حقائق الأشياء، وصورها المحررة عن المواد بأعينها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها ودواتها إن كانت مفردة والعالم هو ذلك الإنسان المحيط المدرك المتصور.

والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس، وأفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها وأجلها هو الله سبحانه الصانع المبدع الحق الواحد<sup>(١)</sup>

والعلم له فصل عظيم؛ فهو شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم<sup>(٢)</sup>، وذلك لأن العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيز السكون، والسكون قريب من العدم، ويقع الباطل والصلالة في هذا القسم، فإذا الجهل حكمه حكم العدم، والعلم حكمه حكم الوجود، والوجود خير من العدم، والهداية والحق والنور كلها هي سلك الوجود، فإذا كان الوجود أعلى من العدم

فالعلم أشرف من الجهل، فإن الجهل مثل العمى والظلمة، والعلم مثل البصر والنور ﴿وَمَا يَسْتَوِ الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿(فاطر: ١٩- ٢٠)﴾ وصرح المولى سبحانه بهذه الإشارات فقال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْمُونَ﴾ (الزمر: ٩)

### ج) أنواع العلم وأقسامه:

العلم تصور وتصديق، فنحن إذا أردنا إدراك أمر من الأمور وتصور حقيقة من الحقائق فلما أن نحكم عليه بحكم أو لا نحكم فإن حكمنا كان هذا هو التصديق، وإن لم نحكم، كان هذا هو التصور، وكل من التصور والتصديق إما أن يكون نظرياً حاصلاً من غير كسب ولا طلب أو يكون بكسب وطلب

فأما التصور النظري أو العلوم النظرية فهي التي تحصل في النفس والعقل من غير كسب ولا طلب، مثل تصور الإنسان للآلئ واللذة، ولوجود والعدم، ومثل تصديقنا بأن التقى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن الواحد نصف الاثنين.

وأما العلوم الكسبية فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل

لا بد من طريق يتوصل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين أحدهما: أن يتكلف الإنسان تركيب تلك العلوم البديهة النظرية حتى يتوصل بتركيبها إلى استعمال المجهولات. وهذا الطريق هو المسمى بالنظر والتفكير والتدبر والتأمل والتروى والاستدلال، ويتم بالجهد والطلب. أما الثاني: فهو أن يسعى الإنسان بوساطة الرياضات والمجاهدات حتى تشرق الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وتحصل المعرفة وتكمل العلوم من غير واسطة سعى وطلب في التفكير والتأمل، وهذا هو المسمى بالعلوم اللدنية<sup>(٢٣)</sup>

فالنفس الإنسانية جواهرها مختلفة بالماهية، فقد تكون النفس نفساً مشرقة نورانية إلهية علوية، قليلة التعلق بالجاذب البدنية والنوازع الجسمانية، فهي شديدة الاستعداد لقبول التجليات القدسية والأنوار الإلهية، ومن ثم تفيض عليها من عالم الغيب تلك الأنوار على سبيل الكمال والتمام، وهذا هو المراد بالعلم اللدني، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿ تَبَيَّنَ رَحْمَةً مِّنْ عَيْنِنَا وَعِثَّةٌ مِّنْ لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ . أما النفس التي لم يصف جواهرها ولم يشرق

عنصرها فهي النفس الناقصة البليدة، التي لا يمكنها تحصيل المعارف والعلوم إلا بمتوسط بشري يحتال في تعليمه وتعلمه<sup>(٢٤)</sup>.

ومن جهة أخرى ينقسم العلم إلى شرعي، وإلى عقلي، والشرعي ينقسم إلى ما هو علمي وهو ما يسمى بالأصول، وهو علم التوحيد وعلم التفسير وعلم الحديث، وإلى ما هو عملي وهو علم الفروع، وهو علم الفقه وعلم الأخلاق؛ أما العقلي فهو العلم الرياضي والطبيعي، والنظر في الموجود والصانع الخ. وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند علماءها، وكثير العلوم الشرعية شرعية عند عارفها<sup>(٢٥)</sup>. ﴿ وَمَنْ لَّدُنْ

يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ (النور: ٤٠).

فالعلوم الشرعية هي المأخوذة بطريق التقليد عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وتحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ

أما العلوم العقلية فهي ما تقضى به غيرة العقل، وغير كافية في سلامة القلب، وهي إما ضرورية لا يدري من أين حصلت ولا كيف حصلت، أو مكتسبة بالتعلم والاستدلال، وهي دنيوية وأخرية<sup>(٢٦)</sup>



الباطن، فهو علم الحقيقة، وهو الذى يعلمه الأولياء

فابن عربى يفسر قول الخضر لموسى ﴿ مَا لَمْ تُخِطْ بِهِ خُبْرٌ ﴾ (الكهف: ٦٨) بقوله، "آى أنى على علم لم يحصل لك عن دوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا" (١٨)

ويظهر من جميع ما أورده "ابن عربى" من قصة موسى مع الخضر، والطريقة التى خرج بها الآيات الواردة عنهما فى سورة الكهف، أنه يستعمل الاسمين رمزاً لصاحبي نوعين من العلم: العلم الظاهر (الذى يأتى به الأنبياء إلى أممهم، وهو علم الشرائع والعلم الباطن الذى يعلمه الأولياء، وهو علم الحقيقة

ويقول القاشانى فى شرحه لفصوص الحكم "اعلم أن الخضر، عليه السلام، صورة اسم الله الباطن، ومقامه مقام الروح، وله الولاية والغيب وأسرار القدر، وعلوم الهوية والآية والعلوم اللدنية. وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الطاهر وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع" (١٩)

والذى يتفحص كلام "ابن عربى" و"القاشانى" سيوف يجد فيه مسحة "إسماعيلية" طاهرة، وذلك من خلال

ويقسم الغزالي العلوم التى ليست ضرورية وتحصل فى القلب فى بعض الأحيان إلى قسمين: الأول هو "الإلهام" وفيه يهجم العلم على القلب من حيث لا يدري، وبغير اكتساب وحيلة دسل، وبغير تعلم وهذا ينقسم إلى ما لا يدري العبد كيف حصل ولا من أين حصل، وإنما هو إلهام يمت فى الروح؛ وهذا النوع من العلم يختص به الأصفياء والأولياء، وإلى ما يطلع معه على السبب الذى منه استمد ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب وهذا العلم يسمى وحياً وتختص به الأنبياء عليهم السلام

أما القسم الثانى من العلوم ~~التي~~ ليست ضرورية وتحصل فى القلب فى بعض الأحيان فهى تكتسب طريق الاستدلال والتعلم، وفيها يكون القلب مستعداً لأن تنجلي فيه حقيقة الحق فى الأشياء كلها، وإنما حيل بينه وبينها بأسباب معينة، وهذا النوع من العلم يختص به العلماء (٢٠)

هذا، ويقسم بعض الصوفية "العلم" إلى نوعين: ظاهر، وباطن.

أما العلم الظاهر، فهو علم الشرائع التى يأتى بها الأنبياء إلى أممهم وأما العلم

حديثهما عن "الظاهر" و"الباطن".

#### (د) طرق تحصيل العلم:

العلم الإنساني . عند المزالى . يحصل من طريقين: أحدهما: التعلم الإنساني، والثاني: التعلم الرباني

أما التعلم الإنساني، وهو طريق معروف يُقر به جميع العقلاء، فإنه يكون على وجهين: أحدهما: من خارج، وهو التحصيل بالتعليم؛ وثانيهما: من داخل، وهو الاشتغال بالتفكير، والتفكير من الباطن بمنزلة التعلم من الظاهر وبعض الناس يحصلون العلوم بالتعلم . وبعضهم يحصلون بالتفكير، ولا ريب أن التعلم يحتاج إلى التفكير.

عـالتعلم أو التعليم الإنساني اكتسابي، قوامه المسطرة الصحيحة، والاستعداد للتلقي والتعلم والتعليم القائم على الكتاب والسنة من المريس السليم ذي القدوة الحسنة . وهو طريق معروف معهود، ومسلوك محسوس<sup>(١)</sup>

أما التعليم الرباني، وهو الطريق الثاني، فإنه على وجهين أو نوعين:

الأول: إلقاء الوحي؛ فالنفس إذا أكملت ذاتها يزول عنها دنس الطبيعة، ودرن الحرص والآمال الفانية، قابها تقبل

بوجهها على بارئها سبحانه، وتتمسك بوجود مبدعها، وتعتمد على إفادته وفض نوره، والله تعالى بحسن عنايته يقبل على تلك النفس إقبالاً كلياً، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس، وينتفش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكير؛ ومصدق هذا قوله تعالى لنبيه ﷺ ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١١٣).

فعلم الأنبياء أشرف مرتبة لأن حصوله عن الله تعالى بلا واسطة ووسيلة، وإنما هو الضوء من سراج الغيب يقع على قلب صافي فارغ لطيف. ومن هنا فقد تقرر عند العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة، وصار علم الوحي إرث الأنبياء وحق الرسل، وأعلق الله سبحانه باب الوحي من عهد سيدنا محمد ﷺ وإنما كان علمه أكمل وأشرف وأقوى لأنه عن التعلم الرباني، وما اشتغل قط بالتعلم والتعليم الإنساني. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ شَيْئاً لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ (النجم: ٥)

أما الوجه الثاني فهو الإلهام، وهو يحصل للنفس على قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها، والإلهام أثر الوحي: فإن الوحي هو تصريح لأمر الغيبي، والإلهام هو تعريضه



والعلم الحاصل عن الوحي يُسمى علماً نبوياً، والذي يحصل عن الإلهام يُسمى علماً لدنياً، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري فالوحي حلية الأنبياء، والإلهام رتبة الأولياء، فالولي دون النبي، فكذلك الإلهام دون الوحي<sup>(٢١)</sup>

ويرى "العرالي" أن العلم اللدني يكون لأهل النبوة والولاية، كما كان للخضر عليه السلام، حيث أخبر الله تعالى عنه فقال: ﴿وَعَسَىٰ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾

فإذا أراد الله سبحانه بعبد حيراً رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس التي هي اللوح، فتظهر فيها أسرار بعض المكنونات، وانتقش فيها معاني تلك المكنونات؛ فتعبر النفس عنها كما تشاء لمن يشاء من عباده

وحقيقة الحكمة قال من العلم اللدني، وما لم يبلغ الإنسان هذه المرتبة لا يكون حكيماً، لأن الحكمة من مواهب الله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ٢٦٩)؛ وذلك لأن الواصلين إلى مرتبة العلم اللدني مستفنون عن كثرة التحصيل وتعب التعليم،

فتعلمون قليلاً ويعلمون كثيراً

ومما لا ريب فيه أن الوحي قد انقطع وسبب الرسالة قد اسد، أما باب الإلهام فلا ينسد<sup>(٢٢)</sup>

ويتحدث "الغزالي" عن خطوات العلم اللدني، فيقول: "العلم اللدني، وهو سرى نور الإلهام، يتكون بعد التسوية، كما قال الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (الشمس: ٧)؛ وهذا الرجوع يكون ثلاثة وجوه.

الأول: تحصيل العلوم جميعها وأخذ كلها الأوفر من أكثرها.

الثاني: الرياضة الصادقة، والمراقبة الصحيحة، فإن النبي ﷺ أشار إلى هذه الحقيقة فقال: (من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم) (أخرجه أبو نعيم في الحلية من حديث أنس وضممه)

والثالث: التفكير؛ فإن النفس إذا تعلمت وارتضت بالعلم، ثم تفكر في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب العيب، كالتاجر الذي يتصرف في ماله بشرط التصرف (السليم) يفتح عليه أبواب الربح، وإذا سلك طريق الخطأ يقع في مهالك الخسران هالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من دوى الألباب،

وتتفتح روزنة (أى كوة أو طاقة صغيرة) من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً مؤيداً<sup>(١٢)</sup>.

هـ) العلم اللدنى أحد منازل الأولياء: يرى "ابن عربى"، فى شرحه للمسائل الروحانية فى كتاب ختم الأولياء أن للأولياء منازل، وهذه المنازل على نوعين: حسية ومعنوية. فمنازلهم الحسية فى (الآخرة) الجنان؛ ومنازلهم الحسية فى الدنيا أحوالهم، التى تنتج لهم حرق العوائد. فهذه منازلهم الحسية فى الدارين.

وأما منازلهم المعنوية فى المعارف فهى كثيرة ولكنها تنحصر فى أربعة مقامات:

- ١- مقام العلم اللدنى
- ٢- علم البور.

- ٣- علم الجمع والتفرقة
- ٤- علم الكتابة الإلهية.

فأما العلم اللدنى، فمتعلقه بالإليات وما يؤدى إلى تحصيلها من الرحمة الخاصة. وأما علم البور، فظهر سلطانه فى الملأ الأعلى، قبل وجود آدم بآلاف السنين من أيام البرية. وأما علم الجمع والتفرقة فهو البحر المحيط الذى اللوح المحفوظ جزء منه<sup>(١٣)</sup>.

وهكذا يتضح لنا المعنى الاصطلاحي لمفهوم "العلم اللدنى" كما جاء عند المتصوفين والصوفية وعلماء التصوف، وكيف يأتى ضمن "قسام العلم المختلفة"، وأنواعه المتعددة، وطرق تحصيله، ومعنى أن "العلم اللدنى" أحد منازل الأولياء.

أ. د/ محفوظ عزام



- (١) بشر مكتبة الجندی، مصر.
- (٢) المعر الرازی، التفسیر العکبر، دار إحياء التراث، بيروت ج١ ص ١٤٩.
- (٣) الفتوحی، أیجد العلوم، النوش المرقوم فی بیان أحوال العموم، دار الکتب العلمیة، بیروت لبنان ج ٢ ص ٤٦٩.
- (٤) ابن عباس، والیهودی، والجار، والشمس، کتاب مجموعة من التماسر، دار إحياء التراث العربی، بیروت ج ١ ص ١٢٣.
- (٥) القرطبی الجامع لأحكام القرآن، دار الريان للتراث ج ٦ ص ٤٠٥٥.
- (٦) تفسیر ابن کثیر ٩٢/٣، ٩٣، مآء الحلبي، سورة الکهم.
- (٧) المعر الرازی، مفاتیح الذهب ج١ ص ١٤٩.
- (٨) الصابونی (معمد علی)، صفة التماسیر، دار القرآن، بیروت، المجلد الثاني ص ١٩٩-١٩٨.
- (٩) المعزانی المنقذ من الضلال ص ٣٧، نقلاً عن د عبد القادر معمود المأسفة لصوفیة فی الإسلام ص ٢٢٩.
- (١٠) المعزانی، الرسالة اللدنیة ص ١٢٢، ضمن القصص العوالی من رسائل الإمام المعزانی.
- (١١) السابق، ص ٩٩، ٩٨.
- (١٢) المعزانی، الرسالة اللدنیة، ص ١٠٠.
- (١٣) المعر الرازی، التفسیر العکبر ج١ ص ١٤٩، ١٥٠.
- (١٤) المرجع السابق.
- (١٥) المعزانی، الرسالة اللدنیة، ص ١٠٦.
- (١٦) المعزانی، إحياء علوم الدین، ج ٢، ص ١٨، ١٩.
- (١٧) المعزانی، إحياء علوم الدین، ج ٢، ص ٢٠.
- (١٨) ابن عربی، قصص الحکم، ج ١، ص ٢٠٦.
- (١٩) عبد الرزاق القاشانی، شرح قصص الحکم لابن عربی، ص ١١٢، نقلاً عن تعليقات د أبو الملا عیسی علی المصل الخامس والمشرین من قصص الحکم، ج ٢، ص ٢٠٥.
- (٢٠) المعزانی، الرسالة اللدنیة، ص ١١٢، ١١٣.
- (٢١) المعزانی، الرسالة اللدنیة، ص ١١٤، ١١٥، ١١٦.
- (٢٢) المرجع السابق، ص ١١٧-١١٨.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.
- (٢٤) المعکیم الترمذی، کتاب حتم لأولیاء، تحقیق عثمان یحیی، طبعة الکاتولیکية، بیروت، ص ١٤٢، ١٤٣.



مراجع للاستزادة:

- ١- الحكيمة الترمذي: كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان يحيى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- ٢- الصايوني (محمد علي): معونة التماسيح، دار القرآن، بيروت.
- ٣- ابن عباس، والبيضاوي، والخازن، والنسفي. كتاب مجموعه من التفسير، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٤- ابن عربي (محيي الدين). قصص الحكماء، تحقيق وتمييز د. أبو العلا غفيمي، دار المكر العربي.
- ٥- ابن عربي (محيي الدين) رسالة "شرح المسائل الروحية في كتاب ختم الأولياء" ملحق بكتاب ختم الأولياء للحكيمة الترمذي.
- ٦- الغزالي (أبو حامد) - الرسالة اللدنية، ضمن القصص العوالي من رسائل الإمام الغزالي، نشر مكتبة لجندي. مصر.
- ٧- القرلي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٧م.
- ٨- الفخر الرازي: التفسير الكبير، دار إحياء التراث، بيروت.
- ٩- القسوي، أيجد العلوم. الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٠- محمود (د عبد القادر) الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار المكر العربي، القاهرة



## العهد والخرقة

وتعهد به التزم به، والمتعهد المحافظ على العهد والملتزم به يفعله وينفذه<sup>(١)</sup>. وقد عرفه الراغب الأصفهاني فقال (العهد حفظ الشيء ومراعاته حالا بعد حال)<sup>(٢)</sup>.

ولعل المعنى الذي أشار إليه الراغب ملاحظ في جانب العهد الصوفي، إذ يؤكد شيخ مر بتجربة سابقة قائمة على العلم، مبنية على الإخلاص والاستقامة، يأخذ العهد على "مريد" يود أن يسلك نفس الطريق، فيلزمه الشيخ ويوصيه بالمعرفة الشرعية الأولية اللازمة للسير على الطريق، ويطلبه بالمحافظة على الواجبات وآداب، ويراقبه عن كثب وكذلك يفعل المريد التزاما ومراعاة لأحواله، وأتباع لأوامر شيخه.

ونظراً لانطباق المعاني اللغوية الواردة في الاشتقاقات، والمفهوم الاصطلاحي السابق بين طرفي التربية الصوفية، نجد أن رجال الطريق دققوا في اختيار

العهد لغة: الكلمة مشتقة من عهد هلان إلى فلان عهداً أي ألقاه إليه، وأوصاه بحفظه وبالقيام به، فهي لفظ يرتبط بالجانب العملي، ومقتضاه ضرورة الإيصاء والهوض والحفظ والالتزام ولما كان هذا المقتضى للعهد العملي لا يتحقق إلا بالإدراك، اتصلت الكلمة في مدلولها اللغوي بالعلم والمعرفة؛ فيقال عهد الشيء عره، والأمر كما عهدت؛ أي كما عرفت وهو قريب العهد بكذا أي قريب العلم به وعهدي بك مساعداً للصعفاء بمعنى أتى أعلم ذلك، فالجذر والمصدر يشتملان على الجانب العملي والنظري معاً، كما أنهما يكوئنان بين طرفين طرف يعطى ويوحى ويلزم وآخر يتلقى ويموم ويلتزم بحيث نقول أعهد أي أعطاه عهداً، ومثله عاهد واعتهد: تفقده وتردد إليه يحدد العهد به، وتعهدا تحالفاً، وتعهد الشيء التزمه

المصطلح من جهة اللغة حتى يتناسب مع مقصودهم.

#### البيعة في معنى العهد:

ومن الألفاظ التي تقترب دلالتها في بعض مشتقاتها من العهد لمظة البيعة، ترجع في جذرها اللغوي إلى بايع، فيقال بايعه عقد معه البيع والبيعة، وبايعه على الشيء، أو الأمر أي عاهده عليه.

والبيعة تدل على عقد التولية للملطان أو عقد العهد بين طرفين كالبائع وكالعهد بين الشيخ والمريد<sup>(٣)</sup>، وتتضمن البيعتان بذل الطاعة للملطان، أو الشيخ والرضوخ لهما وكذا كل بيعة في معناهما وأنت ترى في لفظة البيعة أنها دلت على المحسوس إذا استخدمت في بيع السلع، وعلى المعنوي إذا استعملناها في العهود على أمور معنوية، شأنها شأن أصلها عهد هي دلالتها على المحسوسات والمعنويات.

#### العقد توثيق للعهد والبيعة:

وتبدو لفظة العهد مرحلة أولية للعلاقة بين طرفين هذا مع عموميتها وشمولها بصورة أكثر من غيرها، ثم تأتي لمظة البيعة لتؤكد مضامين العهد، وتحت على البذل الالتزام. وأخيرا توثق كلمة العقد ما

في معنى اللفظتين السابقتين توثيقا شديدا، بحيث يكون الثالثة بمثابة التسجل لما اتفق عليه في مضمون العهد والبيعة

ومن الاستعمال القرآني للمصطلح العهد، قوله حل جلاله يحث بنى إسرائيل على طاعته بعد تذكيره بنعمه عليهم ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ﴾ (البقرة: ٤٠)، وقوله في صفات المؤمنين ﴿ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ ﴾ (الأنعام: ٢٠٠) ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَفْضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا ﴾ (التحل: ٩١) وعهد الله الذي يجب وفؤه إما أن يراد به عهد الدرية وهو الإقرار بالربوبية هي ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ (الأعراف: ١٧٢) أو العهد على الأنبياء أن يلعوا رسالات الله ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ ﴾ (الأحزاب: ٧)، ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ﴾ (آل عمران: ١٨٧) وأحيانا يقال هي اسم جنس تشمل جميع عهود الله وهي أوامره ونواهيه ووصاياه كافة، ويدخل في ذلك الالتزام بالفرائض



وتحسب المعاصي. وإتباع النبي ﷺ في سنته، والوفاء بنصرته، وحفظ الحدود. وعدم الاعتداء على الحرمات والأعراض والدماء، إلى غير ذلك مما حدده الشرع نصاً، أو قياساً، أو ما ركرر في العقول من الحجة على توحيد سبحانه، فإنه بمثابة ما وصاهم به ووثقه عليهم خيراً<sup>(١)</sup>.

أما عهد الله للأنبياء في مثل قوله جل جلاله ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مَوْسَى ادْعُ لَنَا رَبَّنَا بِمَا عَاهَدَ عَلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٣٤)

وقوله ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ﴾ (طه: ١١٥)

وقوله. ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ بَيْتِي آدَمَ﴾ (س: ٦٠) فالمراد بعهده للأنبياء هو الاصطماء والمودة، والوصايا، وما استودعه لديهم من العلوم والمعارف، وعهده لبني آدم هو وصاياه لهم على لسان الأنبياء، أو ما أودعه في عقولهم وفطرهم من الدلائل على تربيوية والالوهية<sup>(٢)</sup>

وقد يعاهد المرء ربه بأن يلتزم طاعة له تطوعاً أو استقامة على ما أمر لقوله تعالى ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ ءَاتَيْنَا مِنْ

فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (التوبة: ٧٥)

وقوله ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهِدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُؤَلَّفُكَ الْأَدْبَرُ﴾ (الأحزاب: ١٥).

أما مادة البيعة فقد استعملها القرآن في مواضع منها قوله جل شأنه ﴿إِنَّ أَلْبَنَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، ومثلها آية (١٨) من نفس السورة، والآيتان نزلتا في بيعة الرضوان أو الشجرة عندما أرسل النبي ﷺ كحرث بن أمية الخزاعي إلى قريش يبلغهم أن النبي ﷺ ما جاء إلا للبيت الحرام ففقروا ناقته وردوه رداً غير حسن، فأرسل عثمان بن عفان، وطال أمده فظنوه قد قتل فتدبى مناد للرسول صلوات الله عليه البيعة، ولما توافدوا واجتمعوا بايعهم النبي ﷺ على الصبر عند لقاء العدو، وألا يصروا، وبدرك الحق جل جلاله تلك البيعة بالرضا وإنزال السكينة عليهم.

ولعل قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَنْ أَنْ لَا يُفْرِكَ بِإِلَهِ شَيْعًا﴾ (الممتحنة: ١٢) التي عرفت بيعة النساء تعتبر دليلاً قوياً، وسنداً هاماً للمبايعة المعروفة

بين رجال الطريق ومريديهم، وذلك لأنه - صلوات الله وسلامه - عليه بعد أن فرغ يوم فتح مكة من بيعة الرجال شرع في مبايعة النساء وهو على الصفا، وقد بايع الجميع على أمور دينية هامة ليس منها القتال

#### العهد في المجال الصوفي:

أن العهد يلقي من طرف أعلى يكون مبلغاً لرسالة، أو داعياً لديانة، من نبي يبلغ عن الله، أو تابع وعالم يدعو إلى دين نبيه، والنبي مصطفى ومختار، وله من المنزلة والمكانة ما له عند الله، ويشترط في التابع أو العالم أو الداعية أو الولي أن يكون مقتدياً مؤتسباً بالتبوع في علمه وعمله وورعه، وأن يكون له من الرعاية الإلهية ما يفتح الله له بها القلوب، وتتجذب إليه بسببها البصائر قبل الأبصار. ويتبين مما سبق أن الطرف الثاني المريد يحتاج إلى العهد إما لأنه يدخل في الهداية من جديد، أو أنه قد أصابته غفلة، فيعاهد ليقظة والنشطة، وتصل العهود والعقود بين الطرفين. وتربط بينهما رباط التقدير والإجلال والاحترام، وتحث كلها على طاعة التحكيمات وضرورة تنفيذ أوامرها واجتباب نواهيها، وأصل ذلك

وأساسه الإيمان، ثم الفرائض والعزائم. وإذا كانت البيعة، أو العهد، تطالب بالعصى والغافل بالطاعة فإن ابن البنا السرقسطي في منظومته على حق عندما قال ناظماً:

فإن أتى القوم أخوفتون

وقال يا قوم أتقبلون

تقبلسوه صادقاً أو كاذباً

إذ كان محترماً عليهم واجباً

والسرقسطي في هذين البيتين يحبذ قبول المريد على أي حال كان من الطاعة أو المعصية ومن الصدق في الإقبال أو الكذب، فإن اطلع مفتون على أمرولي من كوثية الله، ثم جاء طالباً إرشاده وحب قبوله، لأن فيه زيادة الطاعة للمطيع، وهدائه له إلى طريق الوصول، ولا يجوز رده؛ لأن في رده كتماناً للعلم من ناحية، وإعانة له إن كان عاصياً على المعصية من ناحية أخرى، والإعانة على المعصية معصية، وحتى لو كان كاذباً في طلبه فهم يمنعون رفضه، ويوجبون قبوله بعية أن يقلل هذا من فساده، وربما خالط الصالحين، فصلاحهم<sup>(١)</sup> وإذا جاء الطالب إلى الشيخ، جلس أمامه بالكسار وأدب معظماً له بضاد خال من الشبهات



والريب، متوجها بقلبه وكيته إليه، مستعداً لقبول ما يلقي عليه، فيتصافحان باليمين يردد المريد نطق المري صيغة العهد، ويشهد الله والملائكة على كل ما يقول وما يتلقاه.

ويأمره شيخه أولاً بالتوبة والتندم على ما فعل ويمزج على اجتتاب المعاصي " ويحزم القصد والإرادة على أداء الحقوق لله وللخلق، ويجتهد في المستقبل ليعوض تقصير ما مضى، ويعلن القرار الدائم من الفتن، ثم يأمره شيخه باقتباس العلم الشرعي اللازم للسلوك إن لم يكن في حله، وعندئذ يلزم شيخه إن كان أهلاً لذلك " أو يصرفه الأستاذ إلى من يُعلمه وإنما لزم الطلب لأنه لا يجوز للمريد عند الصوفية أن يُقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه وبعد تحصيل المطلوب من العلم يسلك طريق النسك على كتب الله وسنة رسوله ﷺ من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والحج، والقيام ببقية المراتب والسنن والشرائع المسنونة " والأدكار الموصلة، ويتعهد نفسه بكل ما يصلح جوارحه وظاهره كله، ويلزم الخلوة والعزلة، والصمت والجوع حتى يتطهر بطنه ويضرب قلبه من كل ما سوى ربه

وهي كل ذلك ومعه يلزم طريق الصعبة لأنها حصن من الانقلاب والرجوع عما عزم عليه .<sup>٢</sup>

ومما هو جدير بالذكر هنا أن والمصافحة عند العهد هي لدى الصوفية من علم الرواية، أي أنها متلقاة بطريق التسلسل من شيخ إلى شيخ حتى تصل إلى رسول الله ﷺ، وتلك مألوفة من رجال الطريق وحرص منهم على أن يكون طريقهم بحقائقه ورسومه مستنداً إلى حبر البرية صلوات الله وسلامه عليه، ثم إنها ليست رسماً وشكلاً مستحجباً فحسب وإنما هي معدودة من الأركان بحيث يلتزم بها المتعلم نقلًا عن السلف ووصلاً بهم.

ولما كانت على هذا النحو، فقد حرص كل شيخ أن يثبت النسبة لقبضته، وأن يحفظها ويعرفها لمريديه حتى صارت معلومة عند أبناء كل طريق بحيث يسهل ذكرها بدءاً من أبعد المريدين زمناً إلى أقربهم من السلسلة ومنيعها. وعلى سبيل المثال فأبو علي الدقاق شيخ القشيري يقول (أخذت هذا الطريق عن النصر أبادي، والنصر أبادي عن الشبلي، والشبلي عن الحنيد، والحنيد عن السمرى السقطي، والسمرى عن معروف، ومعروف عن داود

المطائي وداود لقي التسعين<sup>(٨)</sup> والقشيري المتوفى (٤٦٥ هـ) يعلن أنه أخذ طريقه عن أبي علي الدقاق بسلسلته السابقة<sup>(٩)</sup>. والشيخ أبو سعيد فضل الله ابن أبي الخير محمد بن أحمد الميهني أخذ عن أبي الفضل حسن عن أبي نصر السراج الطوسي، والطوسسي عن أبي محمد المرتضى، والمرتضى عن الحنيد، والحنيد عن السري إلى آخر السلسلة أيضاً<sup>(١٠)</sup>، أما الشيخ الصالح الجعبري الواعظ أبو إسحاق إبراهيم بن معضاد بن شداد الجهنى الجعبري فقد أخذ عن الشيخ الصالح شبيب بن أبي الفتح الشيرازي، وشبيب عن الشيخ ندا، والشيخ ندا عن الشيخ عقيل المنهجي، وهو صاحب سلمة السروجي، والسروجي صاحب كتاب سعيد الخراز، والخراز صاحب أبا علي البلوطي، والبلوطي عن علي بن عليل الرملي، والرملي عن والده، ووالده عن عمار السعدي، والسعدي عن أبي يوسف العباسي، والعباسي عن محمد بن يعقوب الشيباني والشيباني عن والده يعقوب، ويعقوب عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب<sup>(١١)</sup>

وهكذا تتوالى السلاسل حسب مديعة

المشايع، وقد تجمع السلسلة أكثر من شيخ؛ أي ربما تشترك عدة طرق في سلسلة واحدة وأحياناً يتوحد مصدر السلسلة، فينمرد على بن أبي طالب بالنصيب الأكبر، وأخرى تنتهي بصحابي غيره، كما سبق، والمهم أن تصل الحلقات إلى الصحابة ومنهم إلى رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، وبد، وجدت سلاسل متعددة ومنايع كثيرة أيضاً.

#### البيعة واجبة الالتزام:

قد ينظر إلى عهد الصوفية على أنه تشييط وتذكير، أو إفاقة من عفة، ولكن رجال الطريق يرونه عقداً إلهامياً يلتزم المتفاندين بكل بنوده، من ثم فلا بد للمريد من حفظ عهوده مع الله، وطالما أنه واجب النماز وأن قدرات الإنسان محدودة، فقد أثار القشيري مسألة هامة تتعلق بحالة اللزوم مع المحدودية هي قدره. إذ يقول: "ولا ينبغي للمريد أن يعاهد الله تعالى على كل شيء باختياره ما أمكنه، فإن في لوازم الشرع ما يستوفى منه كل وسع" ومعناه أن الصبرات الشرعية كثيرة ومتنوعة، وأنه سبحانه سن من الطاعات والعبادات ما يفي بإصلاح النفوس، على اختلاف قدراتها



وتعدها وما دامت حكمة الله قد تعلقت  
بإيفاء النعموس حدها وحققها في الإصلاح،  
وما لجميعها يفوق ما لواحدة منها فلا يليق  
إلا أن يأخذ من القربات ما يستطيعه وما  
يتحمله؛ حتى يقدر على الوفاء به، والقيام  
بواجبات العهد الذي قطعه على نفسه،  
وحول هذا اللزوم يقول جل شأنه في صفة  
أهل البر: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾  
﴿ (البقرة: ١٧٧) ﴾ ﴿بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ  
وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٥﴾﴾ (آل  
عمران: ٧٦) ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَارٍ  
مَسْئُولًا﴾ ﴿ (الإسراء: ٣٤) ﴾

فأنت ترى أن صفة الوفاء بالعهد  
مطلقاً سواء كان مع الله أو مع الخلق،  
جاءت في سياق البر الذي بدأ بالإيمان  
واستطرد إلى التكليمات والأخلاق. ولا  
ينبغي لمن عاهد أن يتحامل أو يقصر في  
الوفاء بل يلزمه حق التوفية مع التقوى  
والمراقبة وعدم الغدر والخيانة، هي شيء  
مما عاهد عليه، وترك الفتور والخلل.  
هنا هو مقام به على النحو المطلوب نال  
درجة الحب من الله سبحانه، ويشعر  
القرآن المعاهد بأن عقده الذي ألزم به  
بسمه، وأصبح مسؤولية في عنقه، فعليه

أن يفي به دائماً ولا يضيعه.

ولقد لام الله بعض أهل الكتاب على  
نقصهم لعهودهم، فقال تعالى: ﴿أَوْصَلُّمَّا  
عَاهَدُوا عَهْدًا نُبَذَهِ قَرِيبٌ بَيْنَهُمْ﴾ (البقرة: ١٠٠)،  
ويشترون بالمهد والأيمان ﴿ثُمَّ نَكَا  
قَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٧٧) والفتن لأحوال  
البشرية والإحاطة بهم يقول جل جلاله:  
﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا  
أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴿٢٥﴾﴾ (الأعراف: ١٠٢)

ونقص العهد في أصل الإيمان ردة عن  
الحقيقي حكم الظاهر، ونقض البيعة هي  
طريق المملوك والإرادة ردة عن السمي نحو  
الحقيقة عند أهل الباطن

وتظل التربية قائمة، والاستقال والتدرج  
مستمرين على يد الشيخ، وفي ظل تحرية  
منصهرة محتدمة وحارة فعالة، حتى  
تترقق حواس السالك، وتشف ماديته،  
ويصفو قلبه، وتزكو نفسه، فتتفتح  
حجبه، وتتوالى عليه الموارد. ومن الذين  
عبروا عن تلك الرحلة وما تنميه من غايات  
عرفانية الإمام القرطبي في تفسيره. عند  
قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُولَئِكَ بِعَهْدِكُمْ﴾  
﴿ (البقرة: ٤٠) ﴾، قال: "أوفوا بعهدي في أداء



الفرائض على السنة والإحلاص أوف  
بقبولها منكم ومجازاتكم عليها" وتلك  
حالة عموم المؤمنين، ثم انتقل إلى حال  
الخواص فقال: "أوفوا بعهدى فى العبادات  
أوف بعهدكم أوصلكم إلى منازل  
الرعايات" أو (أوفوا بعهدى فى حفظ آداب  
الظواهر أوف بعهدكم بتزيين سرائركم)  
والوفاء بالعهد أمانة لوفاء الله تعالى<sup>(١٧)</sup>  
للأوفياء حسب كل درجة من درجات  
النوفاء للعامة أو الخاصة أو خاصة الخاصة  
إذا تفرس الشيخ المريد ووجد فيه  
الأهلية الكافية، وبدأت لديه أمارات  
الصدق بعد أن يمر بسنوات التدريب  
الثلاثة: سنة لخدمة الخلق، وأخرى للحكمة  
وثالثة يراعى فيها قلبه، أو لم يمر ولكن  
جاء صادقاً طائعاً تائباً يلبسه شيخه  
الخرقة البهية، ويأمره مع ذلك بالتوبة  
والتطهير، ويذكره بأنه نائب عن الله وعن  
رسوله ﷺ فى النية ألبسه الخرقة، وهى  
عمامة أو غطاء للرأس بصفة معينة ولون  
معين، وأنه يلبسها إياه كما لبسها الشيخ  
من شيوخه السابقين

ومن الجدير بالذكر أن ارتداء المريد  
الخرقة من شيخه إن جاء بعد فترة تدريب  
شاقة، أثبت فيها المريد صلاحية وتأديب

بآداب الخدمة والصحية والإرادة، وراقب  
نفسه وقلبه كان الإلباس تحقيقاً أما إن  
لبسها بمجرد القدوم على شيخ رآه أو خبره  
لمدة وحيرة، دون أن يتأهل المريد بالشيخ  
تأهلاً مناسباً فإن الارتداء مجرد تقليد  
يتحول إلى التحقيق بعد الصلاحية والأهلية  
والسلوك الصادق<sup>(١٨)</sup>

والتصوف لا يبتدعون بل يستدلون أو  
يستأسون لتقاليدهم ومن باب الاستئناس  
فى ذلك استدلالهم بحديث أم خالد قالت:  
أتى النبى ﷺ بثياب فيها حميصة سوداء  
فخبره فقال «(من ترون أكسو هذه)  
فكحت القوم، فقال رسول الله ﷺ ائتوني  
بأم كالت، قالت فأتى بى فألبسنيها بيده،  
وقال (أبلى واخلى يقولها مرتين) وجعل  
ينظر إلى علم فى الحميصة أصفر وأحمر.  
ويقول (هذا سنا) وألسنا بلسان الحبشة  
الحسن: قال الحاكم فى المستدرک  
صحيح على شرط البخارى ومسلم<sup>(١٩)</sup>  
ولكن هذا الحديث ليس نصاً فى إلباس  
الخرقة الأمر الذى جعل السهروردى يمتدح  
بأنه: "لا خفاء فى أن لبس الخرقة على  
الهيئة التى يمتدها الشيخ فى هذا الزمان  
لم يكن فى زمن رسول الله ﷺ، وهذه  
الهيئة والاجتماع والاعتماد لها من



من المصري السقطي، والسري من معروف الكرخي، والكرخي من داود الطائي، والطائي من حبيب المعجمي والمعجمي من الحسن البصري، والبصري من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وعلي من يد المصطفى ﷺ<sup>(١٩)</sup>

وليس عبد الله الرومي الخرقه من أبي النحيب السهروردي ضياء الدين عبد القاهر بن عبد الله، ولبسها أبو النجيب من عمه، وعمه من والده محمد بن عبد الله، وهذا من الشيخ السايح، لي فرج الكرجاني حتى تنتهي إلى سلسلة الجنيد أيضاً<sup>(٢٠)</sup>، وأحد إمام القراء والنحويين نور الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن جرير من معضاد بن فصل اللخمي الشطوفي المقرئ القادري البيعة والخرقة من الشيخ العارف أبي إسحاق إبراهيم من محمد البمدادي، والبمدادي من الشيخ عماد الدين أبي صالح نصر من لشيخ تاج الدين عبد الرزاق، من القطب العارف الشيخ عبد القادر الطيبري وهو لبسها من سلسلته المشهورة<sup>(٢١)</sup>

وربما تأخرت الخرقه عن البيعة كما حدث لأبي سعيد بن أبي الخير الذي أخذ العهد من أبي المصل حسن، ولكن الشيخ

استحسن الشيوخ، وأصله من الحديث ما رويناه<sup>(٢٢)</sup> يشير إلى حديث أم خالد، فالأصل ثابت وهو أن رسول الله ﷺ احتفظ بأقواب معينة وألبسها غير واحد من الصحابة<sup>(٢٣)</sup>، غير أن تلك الحالات لم تكن رديفة مبايعة أو مع توبة بأن وقعت مثلاً يوم الفتح في إحدى البيعات لذا جعلناها استثناساً ولم نعتبرها دليلاً وهو ما اعتمد السهروردي كذلك.

وعتماداً على الاستثناس والاستحسان أرجع المشايخ إليباس الخرقه إلى علم الرواية كما فعلوا في البيعة لتلازمهما قال الشيخ زروق: (لباس الخرقه ومناوالت السبحة، وأخذ العهد، والمصافحة والمضابكة من علم الرواية)<sup>(٢٤)</sup> ويقصدون بالرواية هنا (رفع الأذن في ذكر أو لبس خرقه أو نحو ذلك إلى من أظهره الله على يديه أو إلى النبي ﷺ) وبذا يتضح أن الرواية أو السلسلة عندهم خاصة بعهد الطريق لا سدد الحديث الذي يصل عن طريقه متن الحديث إلى من رواه، أو رعه<sup>(٢٥)</sup>. ومن أمثلة ذلك إثبات أن الشيخ أبا العباس القصاب لبس الخرقه من يد محمد بن عبد الله الطيبري، من يد أبي محمد لحريري، والجريري من الجنيد، والحنيد

حسن لم يلبسه الخرقة حتى التقى بالشيخ أبي عبد الرحمن السلمى فنقلد منه الخرقة، وكان أبو عبد الرحمن قد تقلدها من النصر أبذى، والنصر أبذى من الشبلى، والشبلى من الجنيد<sup>(٣٣)</sup>، والجنيد من السمرى إلى آخر السلسلة، وهذا يدل على أن الميعة شرط أقوى من لبس الخرقة فى سلوك الطريق، وأن الانخراط يمكن أن يتحقق بالبيعة وحدها صاحبها الخرقة، أو تأخرت، أو لم توجد أصلاً، لبس المريد الصوف أو لم يلبسه وارتدى من الحلال ما يريد، كل ذلك حائز ولكن الشرط عندهم هو العهد ابتداء.

#### الأهلية ضرورية فى الطرفين:

وملبس الخرقة ولائسه، ولابد لكل منهما من أهلية تبلغه مقصوده؛ فالشيخ وهو الطرف الأول لابد أن يقطع الطريق بداية ووسطاً وبهاية، بأن يعرف علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، ويؤديها على وجه الكمال ثم يقطع عقبات الطريق ويحرب المقامات ويمر بالمنازل مرور الحادق المهم المدرك، ويتطهر من دنيا الصفات البشرية، ويتخلق بالأخلاق السنية، والآداب العلية بحيث لا يبقى فى

نفسه شيء يحجبه ويبغى أن يصحكون - كما وصفوه - ممن ذاق رقيق الأحوال، وحقيقة الأعمال، وشاهد قهر الحلال ولطف الجمال<sup>(٣٤)</sup> وبحيث يكون صائداً عرقياً، نقياً بصره إذا نظر من بصيرته، وعقله إن فكر من مدته، ولمسة يده من عين رحمته، وفيسق قوله من دقيق حكمته، وخضوع الفير من فرط هيئته، شعاعات عيه سبقت فى التأثير رقيق كلمته إذا نظر إلى غريب بعين شمقته صيره قريب من حضرته، وإن لمس يده عظمها فاضت عليه من الله هدايته. وإن كان مولى لا يمزع من هواه، ويعين من أجله رعاه ورياء، ثم خلاه وجلاله. باختصار لزم الوحي فهما، واستقام عليه عملاً وتطهر به طاهراً، وحفظ عليه الجوارح ظاهراً، وأتسى بدائىه<sup>(٣٥)</sup> جهراً وسراً فرضاً ونظراً، فرداً وجمعاً.

ويجب على الشيخ أن يتقعد مريده بداية ونهية، ويعرف إن كان من الراجعين أو الواقفين أو السائرين الواصلين، وإن يدرك من أمارته هل يرجع عن إرادته، أو يتوقف لا يتقدم، أو يسابق وينافس حتى يصل بمون الله وفضله، ويؤلى تلميذه بالإرشاد، ويعرفه طريق



ومنهجه التربية، وقد سبق أن قلنا إن المرید ينبغي أن يلزم شيخاً واحداً في البداية حتى لا يتشوش قلبه، فإذا ما ثبت حب الشيخ وصار لديه أولى من أى شيء جاز له أن يتبرك بغيره، ويضال هذا في الخرقه، فالمرید يرتديها من شيخه أولاً، ثم يجوز أن يكسها من آخر بركة، ومثال ذلك الشيخ أبو سعيد فضل الله بن أبي الخير محمد بن أحمد الميهني (١٤٤٠هـ) فقد تلقى البيعة أولاً على أبي الفضل حسن في سرخس، ولازمه حتى استقل فاتصل بكلي عبد الرحمن السلمي في نيسابور (وخال على يديه الخرقه الأولى) ثم التقى بكلي ~~عظمى~~ بآبي العباس القصاب في أمل (ونال على يديه الخرقه الثانية)<sup>(١)</sup>، وهذا يعني أن البيعة قد تعدد، والخرقة كذلك، ويتلازمان أو تتأخر الخرقه لكن لا تسبق الثانية الأولى إلا لا دخول في الطريق إلا بعهد أو بيعة وإن صح الدخول والسلوك بدون خرقه، فالبيعة أبدا والخرقة قد تكون وأحياناً لا يكتسبها المرید بل يظل مرتدياً ثوبه كيقما اتفق وأجل.

وتعدد الطرق والخرق بحسب المنهج في التربية، والتنوع في الشارات والرسم،

الرياضة، ويبصره بأفات النفس، وبفساد الأعمال ومداخل العدو، ويدرك علل المریدين، وصوارف المجدين وغفلات السالكين.

أما الطرف الثاني وهو المرید فلا بد أن يحزم إرادته، ويفدر بلا رجعة ماضيه وتوبته، ويقبل على شيخه بصادق عزيمته، وجمع همته، وصدق التقى في سره وعلايته، وحسن استعداده ولياقته، وتحمسه لرياضته ومجاهدته، هذا مع التهيؤ للإكثار من طاعته وعبادته، ويكون ذا أدب في خدمته وصحبته، لين الجانب والخلق مع أخوانه وعشيرته، ويسمع ويطيع بقلبه وجوارحه، ويسكن ~~سكن~~ لنصحه ورأيه.

فإذا كان الشيخ كما سبق والمرید كما وصفنا فيما لحق، أقاد إلياس الخرقه، وصح للشيخ أن يمد يده للمرید أن يكون واحداً من طلابه، وإذا تأهلا تبايعا وتجانسا. وبالخرقة اكتسباً. ويقوم الشيخ فيبصره بشرائط الخرقه وحقوقها، ويصفى المرید إلى شيخه في أدب متقبلاً منه التكالييف الإلهية والمراضى النبوية.

تعدد الخرق،

الطرق متعددة حسب حال كل شيخ

لا يعنى الاختلاف فى العلم أو بين الشيوخ أن الكل واحد والواحد كل، ولا يوجد خلاف بين الصوفية<sup>(٢٥)</sup>، وإذا اختلفت أساليبهم ومناهجهم، أو ألفاظهم بحسب المشارب والأذواق، أو إشاراتهم ومرفعاتهم وفرقهم فالمعانى واحدة<sup>(٢٦)</sup>، ومراحل السلوك لا تتغير، ههناك السداسات بثوباتها وهمتها وعزيمتها، والوسط بمجاهدته ومقاماته والنهايات بأحوالها ومكاشفاتها، ونظرا لوحدة المعانى وشرف المقصد فما يبغي أن نرى بين رجال الطريق تاحرا فكريا أو جدلاً معنوياً

ومما يبدو اختلاف بين رجال الطريق وشيوخه كقول بعضهم فى التوبة (لن تتسبى ذنبك) وقول آخر (لا تتسبى ذنبك) فهذا اختلاف تنوع بحسب الحال وقد انبنى على الاتفاق حول الأصل وهو التوبة، ومما يشهد بوحدة المعانى وجود اصطلاحات معينة مشتركة بينهم عبرت عن بداياتهم ومجاهداتهم ومقاماتهم ومعارفهم وأحوالهم ومكاشفاتهم، مع أن التصوف علم الأذواق لكنهم استخلصوا من رحيق الأحوال معانى المعانى ورمزوا لها بإشارات أو مصطلحات، واستطعنوا من ذلك أن تجمع مقاماتهم

وأحوالهم، وأن تناولها بالمهم والشرح والتفسير، حتى عرف العلم وأحصى أبوابه وقعدت قواعده وأصوله، وكلها تدل على وحدة العلم ومعانيه

وإذا كان أمر الجمعية الصوفية، وتوحد الكل من العارفين على نحو ما ذكرنا، فإن الانتقال من شيخ إلى شيخ، وتعدد البيعات والخرق لا يعنى الخروج عن الطريق ككل بل قد يكون التقل للفائدة حيث لم تتلاق طباع المريد مع شيخ، أو اكتشف الشيخ وجود مفعة المريد لدى غيره فيأمره بالذهاب إليه، وغالباً ما تحدث الفائدة ويقصد بالتقل معها **محرر** التبرك بقاء عارف آخر.

وعندما يقبل مريد على شيخ ويتعهداً، ثم ينخرط فى السلوك تسمى الخرقعة عندئذ بخرقة الإرادة وهى الأصلية، فإن نال بعدها خرقة ثانية أو ثالثة من شيوخ آخرين فهى خرقعة التبرك، شريطة أن يبقى السلوك مع الأول، وإن لم تتوافر نية التوبة لدى شخص ما، بل أراد مجرد الترى بزي القوم أملاً فى حدوث الفائدة بعد ذلك، فعندما يرتدى خرقعة من شيخ فإنها للبركة فحسب<sup>(٢٧)</sup> وفى الوقت الذى يطالب فيه من لس



وغرضها، ويخرج بالملبوس عن عادته.

### خاتمة:

بعد الحديث عن البيعة والعهد والعقد وبين أنهما ضرورية أو مستحسنة في الطريق، وبعد بيان أن الخرق تلازم أو لا تلازم العهد، نعود من جديد لتلخيص وجهة نظر الصوفية حول الموضوع، الأخير وهو لبس الصوف والمرقعات أو عدمهما فنرى أنهم اتحاهات:

تجاه أثر الصوف والمرقعات وتلمس بكمك هي بعض أحوال النبي ﷺ من لبسه الصوف، وأمره لعائشة بالترقيق، وما أثر هن تقص الصحابة من لبسهم الخشن أو المرفق مثل عمر وعلى وأبي بكر و سلمان المارسي وجمع من البدرين ، كما عرف الحسن البصري (١١٠هـ) ومالك بن دينار (١٢١هـ) وسفيان الثوري هي بعض الروايات عنه، وإبراهيم بن أدهم بلبس المرقعات، واقتداء هؤلاء أمر المشيخ المريد بلبسها للحكم التي أسلفها واعتبروها زينة الأولياء الصالحين وسبب العلاج، واشترط سلمان الداراني لبسها أن يتخلص المريد من شهوات نفسه، ثم يرتدى العمامة باعتدائها علماً من أعلام الزهد، ولقد

الخرقة قصداً ونية وإرادة بشرائط الطريق وحقوق الصحة يطالب من ارتداها بركة بلروم حدود الشرع ومخالطة لطائفة بغية أن تعود عليه ببركتهم، ويتأدب بأدابهم فينتقل إلى خرقة البركة وإلى الأهلية بها وهنا نذكر بما سبق من أن الصوفية وإن اشترطوا لأخذ العهد ولبس الخرقة أن يمر المرید بسنوات تدريبه سابقة، كي تكون إرادته صادقة، وخرقته أصلية، فإنهم لم يسمعوا رقعتهم عن كل طالب رجاء أن يستمع فيصدق بعد ذلك، وإن كان هذا قد يحدث على حجة الدرة.

وصرح السهروردي البغدادي بقطعة ترموية جديرة بالذكر هنا ومفادها أن للشيخ ولاية على المرید، وبحكمها يجوز له أن يلبسه خرقة متعددة أو على دفعات على قدر ما يتلمح من المصلحة لتلميذه، وعلى قدر ما يداوى هوى في النفس، فيلبسه الأزرق أو الأبيض أو غيرهما ويكون ذلك من حسن مقصود الشيخ ومن موهور علمه وعنايته بمریده<sup>(٢٧)</sup> فإن رآه تركن نفسه إلى هيئة محصورة، وثوب معين سواء كان باعماً أو خشناً أو قصيراً أو طويلاً أو أياً كانت هيئته فإن الشيخ قد يلبسه ثوباً يكسر نفسه وهواه

استتر بها بعض شيوخ ما وراء النهر، وارتدأها الشيخ محمد بن خفيف (٢٧١هـ) مدة عشرين عاماً، وزاد عليه محمد بن الحسن الجنبلي أحد شيوخ الهجويزي (٤٩٢هـ) قلبها مدة ستة وخمسين عاماً، واعتبر صاحب كشف المحجوب من أنصار هذا الاتجاه لربطه بينها وبين حقائق الطريق وخصها بالمريدين قائلاً إنه لا يلبسها إلا الملقطعون عن الدنيا والآخرة، والمشتاقون إلى حضرة المولى عروج، ويبدو أن هذا الاتجاه هو الذي كان غالباً طوال العصور الأولى للتصوف الإسلامي، التي بد، فيها العلم شرعياً معقفاً متميزاً في التربية وصنع الرجال، ومفرضاً لنا أهم المقامات، وارق الأحوال والمكاشفات، كما كثرت في العصور المتأخرة التي انغمس فيها العلم وأهله بالتقليد مراعاة الرسوم لا بالتحقيق والتذوق. وإن كنت تعتقد أن لتفريق والتخريق - لم يعم كل ساحات الطالبين وبقي هناك كثيرون متحررون أو كانت لهم وجهات نظر أخرى

وهؤلاء يمثلون الاتجاه الثاني الذي يرى عدم التقيد بزي خاص يرتديه الطالب ساعة العهد أو بعده. ويلتزم به المشايخ قبل

مريديهم ويبيحون سائر الأزياء يقول ابن البناء السرقسطي الصوفي المالكي في "مباحثه الأصلية".

وقد أباحوا سائر الأثواب

وتركها اقرب للصواب

وواقعته أبو نصر الطوسي في كتابه "اللمع"، والسهروزي البغدادي في "عوارفه" وغيرهما. ورأوا عدم التكلف ثوب معين، بل إن الفقير يكون مع الوقت وحسب رزق الله له، وتيسيره لأمره، فإن وجد الصوف لبس، أو اللين، أو القباء، أو الجبة، أو الكساء، أو القميص والعمامة، أو الثوب، أو الرداء، أو السروال والبرنس، أو غيرها ليس، وكذا لا يتقيدون بلون كما لم يتحيزوا لصف، فجميع الألوان عندهم مقبولة: الأحمر والأصفر والأخضر والمحبر، والأسود والأبيض، وهكذا سلك بعض المشايخ بمريديهم من غير تعيين لبس في حامتة ومادته أو لونه، أو شكله، المهم عندهم هو السلوك عن علم وأدب وجد ومحاهدة فحسب، ومن كانت حالته كذلك صدق وتحققاً فأى لبس ليسه طهرت عليه المهابة والجلالة، وكما احتج أنصار الفريق الأول بأدلة نصية وواقعية وإقناعية فقد دلت أصحاب هذا



الاتجاه بقول الله سبحانه: ﴿يَتَنَبَّأ عَادَمٌ خُدُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف: ٣١) حيث أطلق الرينة ولم يقيدھا، ولبس رسول الله ﷺ جميع الألوان، وقرروا أن السلف لم يعرفوا الخرق، ثم أتوا بأدلة إقناعية أيضا إذ قالوا ان نفس الأدمى لها بالعادة ألفة وإذا ألقت شيئا صار طبيعة، وإذا صار طبيعة كان حجابا؛ ولذا لم يلبس أحمد ابن خضرويه (٢٤١هـ)، ولا شاه بن شجاع الكرمانى المتوفى قبل الثلاثمائة ولا أبو حامد الدوستانى مرقعة أو مخرقة<sup>٢٨</sup>، وهم من سلف العارفين؛ وأيضا فإن مما دفع به أتباع الاتجاه الرافض لتعيين زى خاص أن المتأخرين اتخذوا هذا الزى شعارا لهم، مع بدعهم ومعالمتهم للسنة، ومع تكلفهم فيه إلى حد يخرجهم عن حسن القصد وهو المطلوب فى كل قول أو عمل أو رسم

وتم منحى ثالث ركز فيه القائلون به على الجانب النقدي، وعلى الحقائق لا الأشكال، ورفضوا هذه الرسوم والظاهر جميعا.

وبمناسبة الجانب النقدي فإنه ربما كان أفضل نقد يقوم، ويحكم على أهل الطريق هو ما جاء على لسان الصوفية

انفسهم، فكم قالوا مبكرا عندما سئلوا عن بعض رجال الطريق ﴿يَلِكُ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ (البقرة: ١٣٤) وأظهر كثير منهم التحمس على ما آل إليه الأمر، وتذكروا سلمهم بكل أسى لصياع الحقائق، وعلل كثير من المؤلفين سر تدوينه لكتبه أو رسائله باندثار العلم وظهور البدع فيه، قال هذا القشيري والجيلاني، والسهروردى الجدى والحفيد وغيرهم، ولنسمع صوره من صور النقد الداخلى شملت جوانب متعددة، وحملت فى طياتها لونها على اتخاذ الزى شعرا وديارا وشكلا بلا حقيقة، يقول القشيري: "حصلنا فى زمان ليس فيه آداب الإسلام، ولا أخلاق الجاهلية، ولا أحكام ذوى المروءة، ولا أمانة الأشراف، ولا خوف عار المكثرين ثم يبق من الإسلام إلا اسمه، ومن الدين إلا رسمه، ومن القرآن إلا درسه، ومن العلم إلا حطه ومن التصوف إلا زيه، ومن الفقر إلا لبسه أقل نحوم المتحققين فليست تطلع، وغضب شمس المعارف فليست تبرز، وخرس ألسن الصادقين فليست تتلق، وانهدم منار الدين فليس يرفع، وانقطع أنهار العلوم فليست تنفجر، وقطعت أشجار العدل



فليست تظل، وانهزم عسكر الحق فليس يكُر. وعُورَت عيونُ البصائر فليستُ تصبير، وانطمست رسوم الطريق فليستُ تسلك، وغاب المخبر وانقطع الخبر<sup>(٢٩)</sup>.

ويقول المقرئ عن صوفية عصره: طمسوا لألاء العز، فحملوا (القصاصات مسائل، والرسائل وسائل، والمقطعات مرقعات، هال أمره إلى ما آل)<sup>(٣٠)</sup>.

وإذ أخذنا في الاعتبار نقد الطوسي والقشيري وهما متقدمان، وجمعنا إليهما الجيلاني والسهروردي والدباغ وهم من أبناء القرن السادس والسابع، أدركنا أن النقد الداخلي للتصوف بدأ على السنة المؤلفين مبكراً، كما قام به أرباب الأقوال في فترات متقدمة عن هؤلاء المؤلفين. والقصد والنية من وراء النقد ليس هو التشهير والهدم بل التصحيح والتقويم وإعادة الاستقامة للطريق، والأخذ بيد المريدين إلى نهج أسلافهم في العلم والسلوك والأحوال.

وما يخصنا هنا هو ما يتصل بالزى والرسم، فقد وضع لدينا لوم الناقد ليه باعتباره شكلاً يخلو من الحقيقة، وهي المطلب الأسمى لرجال الطريق الذين لا يقرون من المقامات والآداب إلا ما واهى

الشرع وأوصل إلى الحقائق المنشودة، والأحوال المطلوبة، وكل قاعدة أو رسم فلا بد أن يكون منوطاً بالغايات العلي من وراء السلوك علماً وعملاً، وإن صحت النية، وشجذت الإرادة وقويت المجاهدة، وكثرت الطاعة ودقت الاستقامة، وتحرد الإخلاص، وبدت البوادي، وانقطعت العوادي، صح للمريد بعد ذلك أن يلبس الشعر وأن يرتدى الدثار، يقول الداراني: إذا لم يبق في القلب من الشهوات شيء جاز للمريد أن يتدرع عباءة ويلزم الطريق ~~لأن العباءة علم من أعلام الرهد~~<sup>(٣١)</sup> وهو ~~نقطة ما قرره القشيري بعد نقده السابق~~ ~~في قوله~~ ~~يا أخى لا يغرنك ما ترى من ظاهر الرسم وموجود الاسم فعند مطالبة الحقائق يفتضح أهل الرسم، ولا يوزن من الأعمال إلا خوارقه، ولا يصح من الأحوال إلا حقائقه. ولا ينم عن الدعاوى إلا ما كان مقدوراً بصدق المعالي~~<sup>(٣٢)</sup> ~~والشريعة مستقاة من الوحي، والوحي ريانى، هالرب منزل الوحي، والنبي مثليه، والسنة منه وشرحه، فمن أخذ الوحي والحق، وتمسك بالسنة شريعة، وجد في السير والسلوك طريقة، وتخلص من شوائب البشرية نحلية، أنته البوادي والرقائق والدقائق~~



حقيقة، جاز له بعد ذلك أن يتزىي بما  
حرى عليه القضاء لسه، والله فوق الكل  
هداية، ورسوله الحبيب ﷺ إمام الجميع  
أسوة، والمخلصون من صحابته وأتباعه  
والعلماء والشيوخ لكل قدوة، ونداؤهم  
فى الآذان والقلوب للصاعين دعوة والله  
الهادى إلى سواء السبيل

أ.د/ عبد الله الشاذلى

- (١) الميرور أبدي، القاموس المحيط ج ١، ٣٢٠، والمجمع الوسيط ج ٢، ٦٢٢ - ٦٣٤ سعيد الحوزي أقرب الموارد ج ٢ مادة غ ح د.
- (٢) المقرداب ٥٩١، وبالنظر من المعاجم نلاحظ أنه اشتقاق من لفظة العهد بدورها انصرف إلى المحموس كالمطر وإلى معنويات كالأمس، واشتملت على الأمور المعلىة.
- (٣) أقرب المورد ج ١، ٧٠.
- (٤) الزمخشري: الكشف ج ١، ٢٦٨ - ٢٧٥، ج ٢، ٢٧٥، ٤٢٥، تصير القرطبي ٢٨٣، ٢٥٣٦، ٢٧٨٥.
- (٥) تفسر المصدرين الكشف ج ٢، ١٠٨ - ٥٥٥ ج ٢، ٢٢٧. والجامع لأحكام القرآن ٢٧٠٧، ٤٢٩١، ٥٤٩١.
- (٦) ابن عجيبة الفتوحات الإلهية ٢٢٩.
- (٧) أنظر السوقي، الجوهر ١١ محمد بن ظافر المدي، النور الساطع ومعاهد التحقيق في رد المنكرين على أهل التحقيق: ١١٠ ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصلية لابن البها السرقسطنى ٢٤٢، ٢٤٠.
- (٨) أنظر رزوقي قواعد التصوف ٩٦ قلادة ١٥٢ والقشيري: الرسالة ٢٩٧.
- (٩) رسائل القشيري ٥.
- (١٠) أسرار التوحيد ٤٢.
- (١١) تحفة الألباب ٢٨.
- (١٢) الجامع لأحكام القرآن، ٢٨٢ - ٢٨٣.
- (١٣) أنظر عبد الرزاق القشاشي اصطلاحات الصوفية ١٥٩ - ١٦٠ ومفاهيم التحقيق ١١٠، ج ١ كشف المحجوب ٢٥١.
- (١٤) المقدسي: صفة لتصوف ٤٤.
- (١٥) عوارف المعارف ٩٣.
- (١٦) قواعد التصوف ٩٦.
- (١٧) نفسه ٩٦.
- (١٨) الشيخ الساجعية المستفيد ٢١١.
- (١٩) ابن النور أسرار التوحيد ٦٨.
- (٢٠) السجواني تحفة الألباب ٢١٤.
- (٢١) نفسه ٢١٥.
- (٢٢) أسرار التوحيد ٥٠.
- (٢٣) الهويدي كشف المحجوب ج ١، ٢٥٤ أسرار التوحيد ٦٤.
- (٢٤) محمد بن المنور أسرار التوحيد في مقامات أبي السعيد ١٤ ترجمة أسماء فتدليل.
- (٢٥) نفسه ٦٦.
- (٢٦) السهروردي، عوارف المعارف ٩٧ - ٩٨.
- (٢٧) نفسه ٩٨، ٩٦.
- (٢٨) أنظر كشف المحجوب ج ١، ٢٤١ - ٢٥٤ اللع ٤٩ عوارف المعارف ٩٨ الفتوحات الإلهية ١٢٧ - ١٢٩.
- (٢٩) رسائل القشيري رسالة السماع ٦١ - ٦٧ تحقيق منير محمد حسن.
- (٣٠) نسخ الطيب ج ٢، ٥.
- (٣١) بيكلسون، في التصوف الإسلامي ٤٩.
- (٣٢) رسالة السماع ٦٢.



## الغربة

الغربة لغة: هي البعد عن الوطن	غريباً.
هي طلب المقصود ، وفي القاموس:	كذلك فإن الغربة أحد منازل
الغرب: المغرب والذهاب والنوى والبعد	الولايات. وصاحبها صاحب غربة عن
كالغربة، وفي اللسان: الغربة	الخلق؛ لكونه بئثاً عنهم بمعناه
والغرب: التروح عن الوطن والاغتراب،	وسريته، وإن كان كائناً معهم
ورجل غُرب وغريب: بعيد عن وطنه	بجسده وصورته؛ فهو راحل عنهم إلى
والجمع غريباء والأنثى غريبة.	أوطانهم؛ قاطن معهم في مصر
الغربة في اصطلاح الصوفية:	حدثه <sup>(١)</sup>
هي حال من أحوال الفناء؛ حيث	وإن الصوفي بطبعه؛ ميال
يعيب الصوفي عن ذاته؛ لحضوره مع	لأسفار، ويسمى "طياراً" لهذا
الله تعالى.	السبب، وهو غريب وإن كان قريباً؛
ويسمى الصوفية غريباء؛	لأن قربه من الله تعالى، وليس من
لخروجهم عن أوطانهم، وغيابهم عن	الأغيار، فالصوفية هم الفرارون
أنفسهم، وذلك عند انفصال النفس	بديهم من وسط الفتن؛ ولهذا الغريباء
عن مقارها الحيوانية ومألوفاتها	أحب شيء إلى الله تعالى.
الطبيعية ومراداتها الشهوانية؛ من	إن عيبة القلب عن علم ما يجري
أجل طلب الحق؛ لأن الحق عرية.	من أحوال الخلق، لغياب الأساس
والغربة وصف شريف، ينفرد به	بالعصم وبالعير، بوارد تذكر ثواب أو
الموصوف دون أفراد حنسه، وذلك	تفكير عقاب، إنما هي من نواتج
الشخص يسمى في اصطلاح الصوفية	استمرار الذكر، فإن الغيبة عن



النفس حضور مع الحق.

ذلك أن غاية الاقتراب هي  
الاغتراب؛ لأن نفس مقسم الاغتراب  
يكون القضاء عن الأوصاف المذمومة،  
والبقاء بالأوصاف المحمودة؛ فالنهاية  
قد تكون إلى فناء أو بقاء .

وإذا كانت الغربة بعدا عن الخلق  
واقتراب من الحق، فإن الصوفي إذا  
تكلم فيذكر الله، أو بما يقربه إلى  
الله، وإن صمت عن الغيبة بفكره أو  
بسرره مع الله عر وجل ومن هنا صارت  
أحوال السكر والصحو داخله في  
أحوال الغربة، لأن الغربة يعقبها  
الصحو الذي هو الرجوع إلى الحسن  
بعد العيبة بوارد قوى يضاف إلى هذا  
أن السكر من أحوال العربة؛ لأن  
السكر غيبة أيضا بوارد قوى

على أن الصوفية ينظرون إلى  
الاغتراب والبعد عن الدنيا، على أن  
ذلك "عزلة" لكل صفة مذمومة  
وكل خلق ردي أو دنس. يضاف إلى  
هذا عزلة الصوفي بقلبه عن التعلق  
بأحد من خلق الله، سواء من أهل أو  
ولد أو صاحب، أو كل ما يحول بينه  
وبين ذكر ربه بقلبه، فلا يبقى له إلا

هم واحد، هو التعلق بالله تعالى

وإن العمل الصالح هو ابتداء  
طريق الغربة، فإن كان من حفاظ  
القرآن فيكون له منه حزب في كل  
ليلة يقوم به صلاته؛ لئلا ينساه.  
وأخيرا فإن الغربة تتطلب العزلة  
والخلوة والذكر بأنواعه، بالإضافة  
إلى السباحة في أرض الله، حتى  
يصير الصوفي غريباً عن الخلق، قريباً  
من الحق<sup>(١)</sup>

#### والغربة تتنوع حسب المواقف:

فالغربة هي الولايات: هي غربة  
الهمة المتعلقة بالذات الأحدية والمراد  
هنا غربة العارف

في البدايات:

الذهاب عن المألوفات، والاغتراب  
عن العادات

في الأبواب:

الانقطاع عن متاع الدنيا  
وطبائنها، وصرف الهمة عن لذاتها  
وشهواتها

في المعاملات:

الانفراد بالعزلة، والخلوة مع  
الحق، والاعتزال عن الخلق لطاعة

الله وعبادته	الاغتراب عن وحشة الجهل وظلمة
في الأخلاق:	النفس، بالتور بنور القدس.
الانقطاع عن أهل البطالة،	في الأحوال:
والانحلال عن صفات النفس، لتخلق	إيثار المحبوب بالهجرة إليه عشقاً
بخلق الرب	والإعراض عما سواه بالتجافي عنه
في الأصول:	بعضاً
الفرار عن لذة الحسد، ونهى	في النهايات:
النفس عن الاسترسال في متاع الدنيا	الاغتراب عن الخليفة، للامحاق في
في الأدوية:	بركه الحقيقة <sup>(٢)</sup>
	أ.د/ عبد اللطيف أحمد العبد



## الهوامش:

- (١) القاشاني (عبد الرازق) ت ٧٣٦هـ: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ٢ ١٧٨ تحقيق، سعيد عبد الفتاح. ط ٢٠٠٥م الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.
- (٢) د. عبد الحميد درويش عبد الحميد: مقامات الصوفية وأحوالهم: دراسة في المصطلح الصوفي بين النظرية والتطبيق. ص ١٤٩ - ١٥١ ط ١، ١٤٢٨هـ. ٢٠٠٧م مكتبة وهبة بالقاهرة.
- (٣) القاشاني اصطلاحات الصوفية، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ تحقيق د. عبد العال شاهين ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م. دار المنار بالقاهرة.

## مراجع للاستزادة :

- ١- ابن الجوزي (أبو المرح عبد الرحمن) : تلخيص إيليس ط ١٣٩١هـ - ١٩٧١م مطبعة القاهرة الحديثة ، القاهرة .
- ٢ د. محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ط ١ ١٩٨٤ . الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة
- ٣- القشيرية ( الإمام أبو القاسم عبد الكريم ) : الرسالة القشيرية ط ١٩٧٤م تحقيق : د. عبد الحليم محمود ، ومحمود بن الشريف ، دار الكتب الحديث .

دار الكتب الحديث



## الغيب

الكريم ٤٨ مرة وقد وصف الله المتقين بأنهم ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٢) وقد فسره الطبري بأنه "ما جاء عن الله - عز وجل - من الإيمان بالله، والملائكة، والبعث، والجنة، والنار، مما لم يُروغاب عن الرؤية والمشاهدة"<sup>(١)</sup>.

وقال بعض المسرّين إن الغيب هو "الغيب" سبحانه، وقال آخرون: إنه لقضاء القدر، وقال غيرهم: إنه "القرآن الكريم" وما يحوى من كنوز لا تهتدي إليها العقول وبخاصة أشراط الساعة، وعذاب القبر، والحشر، والنشر، والصراط، والميزان، والجنة، والنار؛ وجميع هذه التفسيرات متكاملة لا يعارض بعضها بعضاً، ويؤيد ذلك سؤال جبريل عليه السلام: ما الإيمان؟ فقال صلى الله عليه وسلم: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"<sup>(٢)</sup>.

فالإيمان بالجنة والنار والبعث بعد الموت، وبيوم القيامة، كل هذا غيب، بل وأصل الغيب.

الغيب لغة: مصدر غابت الشمس وغيرها إذا استترت عن العين؛ ويطلق الغيب على كل ما غاب عن عيوننا، واستعمل في كل غائب عن الحاسة وعما يغيب عن علم الإنسان، ويقال للشيء غيب وغائب باعتباره بالناس لا بالله تعالى فإنه لا يغيب عنه شيء، كما لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء"<sup>(٣)</sup>.

والغيب - أيضاً - ما غاب عن العيون وإن كان محصلاً في القلوب، ويقال: سمعت صوتاً من وراء الغيب، أى من موضع لا أراه؛ قال شمر: كل مكان لا يدري ما فيه، فهو غيب، وكذلك الموضع الذى لا يدري ما وراءه، وجمعه غيوب"<sup>(٤)</sup> وللکلمة معنيان أصليان:

أحدهما: "غاب عن" أى بعد، و"غاب" هى "أى توارى أو خفى".

وقد تعني في الاستخدام الجارى "الغياب" وذلك خلاف الشهود التى تعني الحضور"<sup>(٥)</sup>.

وقد ذكر لفظ "الغيب" في القرآن



وقال ابن عباس ؓ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩): هن خمس<sup>(١)</sup> يجمعها قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ (سورة لقمان: ٢٤)

فكلمة "الغيب" هنا إنما تعني ذلك الذي لا تدركه الحواس، ولا يكون في متناول العقل، أي أنه جزء من الحكمة الإلهية، فكانها تعني "السِّر" وهو المعنى الذي وردت به في القرآن الكريم، أمثال هذه الآية التي ذكرناها آنفاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ﴾ (يونس: ٢٠) وقوله جل شأنه ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ٢٦).

فالإيمان بالغيب والإيمان بما أنزل على الرسول من أركان الإيمان ومن سمات المؤمنين ليس بوسع أحد معرفته أو إدراكه، وقد يكشف الله سبحانه عن جزء من "السِر الإلهي" - كما هو الحال في القرآن - وقد لا يكشف ﴿ذَلِكَ مِنْ

أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران ٤٤). فالإيمان بالغيب هو الاعتقاد بوجود موحودات وراء المحسوس، وأن العاقل الراشد يصدق بهذه الموجودات، وإن كان لا يدركها بالحس.

والغيب - في الاصطلاح - هو ما لم يقدّم عليه دليل، ولم ينصب له أمانة، ولم يتعلق به علم مخلوق<sup>(٢)</sup>

وقيل: هو الأمر الخفي الذي لا يدركه الحس، ولا تقتضيه بدهة العقل، وهو قسمان:

١- قسم لا دليل عليه، لا عقلياً ولا سمعياً، وهذا هو المعنى بقوله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩). وهذا لا يمكن للبشر معرفته.

٢- وقسم نصب عليه دليل عقلي أو سمعي<sup>(٣)</sup>، كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله، وهو المراد بالغيب في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٢)

ويقول الصوفية عن العالم الذي وراء الحواس إنه "عالم الغيب"، في مقابل "عالم الشهادة" أو "عالم الملك" أي العالم



الدى تدركه الحواس

«العالم تتحصر كلياتها وأصولها بحسب الصفات الحاضرة فى الغيب والشهادة، لانقسامها إلى العائب عن الحس والشاهد له. وكل عالم ينظر الحق سبحانه إليه بالإنسان يسمى "شهادة وجودية"، وكل عالم ينظر إليه من غير واسطة الإنسان يسمى "غيباً": والغيب على نوعين:

غيب جعله الحق تعالى مفصلاً فى علم الإنسان

وغيب جعله مجملًا فى قابلية علم الإنسان؛ فالغيب المفصل فى العلم يسمى "غيباً وجودياً"، وهو كعالم الملكوت والغيب المجمل فى القابلية يسمى "غيب عدمياً"، وهو كالعالم التى يعلمها الله تعالى، ولا تعلمها نحن، فهى عندنا بمثابة العدم، فذلك معنى "الغيب العدمى".

ثم إن هذا العالم الدنيوى الذى ينظر إليه بواسطة الإنسان لا يزال "شهادة وجودية" ما دام الإنسان واسطة نظر الحق فيها، فإذا انتقل الإنسان منها نظر الله تعالى إلى العالم الذى انتقل إليه الإنسان بواسطة الإنسان هصار ذلك شهادة وجودية، وصار العالم الدنيوى غيباً

عدمياً، ويكون وجود العالم الدنيوى حينئذ فى العلم الإلهي كوجود الجنة والنار اليوم فى علمه سبحانه؛ فهذا هو عين فناء العالم الدنيوى، وعين القيامة الكبرى والساعة العامة<sup>(٩)</sup>.

ويقسم "ابن الفارض" عالم الغيب إلى ثلاثة عوالم أو ثلاثة أقسام، وعبرَ عنها بالغيب والملكوت والجبروت "فنزل المحدثات الغائبة عن الحس على اسم الغيب، وعبرَ عن الذات المقدسة بالجبروت، وعن صفاتها الحسية بالملكوت. فرقا بين المحدث والقديم، والذات والصفات، والجبروت والملكوت حقيقةً للمبالغة بمعنى الجبر والملك، والجبر إما بمعنى الإجبار، من قولهم جبرته على الأمر جبراً وأجبرته أكرهته عليه، أو بمعنى الاستعلاء من قولهم: نحلة جبارة إذا فانت الأيدي؛ والملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء، والجبار الملك تعالى كبريائه، منفرد بالجبروت، لأنه يجرى الأمور محارياً أحكامه، ويجبر الخلق على مقتضيات إرامه، أو لأنه يستعنى عن درك العقول، وبالملكوت لأنه يتصرف فى الخلق على سبيل الاستعلاء، وله على كل شيء جبروت، لترفعه بالذات عن كل

شيء، وملكوته لتصرفه بالصفات هي كل ميت وحى" (١)

وغيب الغيب، هو الذات الإلهية المطلقة، وهو هويته الغيبية السارية لكل علما لا يمكن أن يتعلق به بهذا الاعتبار علم، لكونه محتجبا في حجاب عزته، ولا يجوز إطلاق اسم الغائب عليه تعالى؛ ويحوز أن يقال: إنه غيب عن الخلق. وقد فسّر قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣) بأنه هو الله عز وجل (١١)

والغيب المكنون والغيب المصون هو السر الذاتي وكنهه الذي لا يعرفه إلا الله تعالى، ولهذا كان مصوبا عن الأنصار ومكنونا عن العقول والأنصار (١٢)

والغيب منه مطلق كوقت قيام الساعة؛ ومنه إصاها كنزول المطر في مكان لم يكن فيه، لشخص والمطلق لا يكون إخبار الناس به إلا عن طريق الله سبحانه وإخباره. والمقيد ليس له طريق إلا الإلهام. والرسول من البشر يتلقى الغيب من ملك وبلا واسطة أيضا، أما الولي فإنه لا يتلقى الغيب بالذات بل بواسطة تصديقه بالنبي ﷺ

ويرى بعض الصوفية أن الإطلاع على المعينات وخوارق العادات يعم الأنبياء

وغيرهم كالأولياء والحكماء المتأهلين، بل قد يكون بعض الأولياء أكثر اطلاعا على بعض الحقائق والمغيبات، فإن كثيرا من محققى هذه الأمة كأبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى \* رضوان الله عليهم -

وكذا حذيفة، والحسن البصرى ودى النون، وسهل التستري، وأبى يزيد، والجيد، وإبراهيم بن أدهم، وأمثالهم ربما رجحوا في الحقائق على أنبياء بني إسرائيل؛ فقد استفاد داود النبي من لقمان الحكيم، واستفاد موسى الكليم من "الخضر"

وقد قل بعضهم: لا يجوز تجلى الملائكة للأولياء، وإلا يلزم فصلهم على موسى عليه السلام (١٣)

ونرى الصوفية يتحدثون عن "رجال الغيب"، فهذا سهل بن عبد الله يقول فيهم. "الرجل من يكون في فلاة من الأرض فيصلى وينصرف من صلاته فينصرف معه أمثال الجبال من الملائكة على مشاهدته منه إياهم".

و"رجال الغيب" هي اصطلاح أهل الله يطلقونه ويريدون به العشرة الذين لا يزيدون ولا ينقصون في كل زمان؛ وهم أهل خشوع، فلا يتكلمون إلا همسا؛ وهؤلاء هم المستورون الذين لا يعرفون، حبأهم الحق



مهم رجال غيب عن الأرواح العلى،  
ظاهرون لله لا لمخلوق رأسا

ورجال غيب عن عالم الشهادة،  
ظاهرون فى العالم الأعلى<sup>(١)</sup>

هذا، ويختلف معنى الغيب عند شيوخ  
الصوفية عن معنى الغيب الذى يختص  
بعلمه الحق تعالى وحده؛ ويخلط كثير من  
العامة بين المعين، فالذى يقصده الصوفية  
بالغيب هو ما ستره الله سبحانه عن عباده،  
فإذا كشف الله لبعض عباده الصالحين  
من الأولياء والصديقين، وتجلى عليهم  
بمنه، وفاض عليهم بأسرارهم، يقال إن  
للحقى - سبحانه - فتح لهم عن بعض  
مفصلاته التى لا يحظى بها إلا عباد  
الرحمن، فيعلم الولي حقائق لم يكن  
يعلمها؛ وبهذا المعنى يكون الغيب. كل ما  
يحظى به المرید الصادق من الفتوحات  
والكشوفات، والمنن، والعطايا، والبهات،  
والحقائق، والأسرار طريق العلم الوهبي أو  
العلم اللدنى الذى يقدهه الله تعالى فى قلب  
عبده الصادق فيصبح علما وعالما ومعلوماً .

فى أرضه وسمائه، فلا يناجون سواه، ولا  
يشهدون غيره؛ يمشون على الأرض هونا،  
وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما، دأبهم  
الحياء، إذا سمعوا أحدا يرفع صوته فى  
كلامه ترقم فرائضهم وينعجبون، وذلك  
أنهم لغلبة الحال عليهم يتحيلون أن التجلى  
الذى أورث عندهم الخشوع والحياء يراه  
كل أحد

فرجال الغيب هم هذه الطبقة؛ وقد  
يطلقونه ويريدون به من يحتجب عن  
الأبصار من الإنس؛ وقد يطلقونه على  
القوم الذين لا يأخذون شيئا من العلوم  
والزرق المحسوس من الحس ولظن  
يأحدونه من الغيب.

ويرى ابن عربى "أن الرجل من يكون  
فى الصلاة فينصرف من صلاته بحال  
الذى هو فى صلاته، فلا ينصرف معه  
أحد من الملائكة، حيث إنهم لا يعرفون  
أين يذهب فهذا الرجل وأمثاله هم - عند  
ابن عربى - رجال الغيب على الحقيقة،  
لأنهم غابوا عنده، فإن رجال الغيب قسمان  
فى الظهور.

أ.د/ محفوظ عزام

- (١) أتراهب الأصفهاني: المفردات هي غريب القرآن ص ٣٦٦.
- (٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة غيب.
- (٣) دائرة المعارف الإسلامية ج٤ ص ٧٦٥٨.
- (٤) الطبري: مختصر تفسير الطبري على هامش مصحف الشروق ص ٣.
- (٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج١ ص ١٤٢.
- (٦) الطبري: مختصر تفسير الطبري ص ١٤٧.
- (٧) أبو البقاء الكفوي: الكليات ص ٦٦٧.
- (٨) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ج٢ ص ١٠٩٠.
- (٩) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ج٢ ص ١٠٥٣، ١٠٥٤.
- (١٠) القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر - شرح تائية ابن الفارض الكجري المشتهرة بعظم المملوك على هامش شرح ديوان ابن الفارض - الطبعة الأولى - المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٩ هـ ج١ ص ١٤ - ١٥.
- (١١) الكفوي . الكليات ص ٦٦٨.
- (١٢) الحفلي (عبد المنعم): المعجم الفلسفي، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠ م ص ٢٢٩.
- (١٣) الكفوي: الكليات ص ٦٦٨.
- (١٤) غراب (محمد محمود): شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية، من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، سنة ١٩٨١ م ٢٠٢، ٢٠٤.



## مراجع للاستزادة:

- ١- أربولك وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري سنة ١٩٩٨
- ٢- لتهابوي: كشف اصطلاحات الفنون، استنبول
- ٣- لحقفي (د. عبد المنعم): المعجم القلماني، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠
- ٤- لرابع الأصفهاني: المفردات في صريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت
- ٥- الشراوي (د. حسني): معجم ألفاظ الصوفية، الطبعة الأولى، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٨٧
- ٦- لعنري: مختصر تفسير الطبري على هامش مصحف الشروق، دار الشروق
- ٧- غراب (محمد محمود): شرح كلمات الصوفية والرد على ابن قيمية، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي سنة ١٩٨١.
- ٨- لقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الريس للتراث، القاهرة
- ٩- القاشاني (عبد الرزق) كشف الوجوه العرفي على نظم لدر، شرح تائيه ابن لمارص لكبرى المشتهرة بنظم الملوك على هامش ديوان ابن المارص، المطبعة الأزهرية بتصرية سنة ١٣١٩هـ.
- ١٠- الكيموي (أبو البقاء) الحكيمات، معجم في اصطلاحات ولفظ المروءة، مؤسسه لرسالة، بيروت سنة ١٩٩٢
- ١١- بن منظور: لسان العرب، دار لكتب المعرفة، بيروت

## الغيبية والحضور

غيبية القلب، فإن الصوفي قد يغيب عن إحساسه بنفسه فضلاً عن غيره؛ لأن الغيبة بإزاء الحضور، والغيب بإزاء الشهادة، فالغيب عن عالم الشهادة حضور في عالم الغيب، والحضور في عالم القدس غيبة عن عالم الحس، والحضور مع الحس غيبة عن القدس. فإذا أطلقت الغيبة فإنما يعنى بها الخلق الأكثر غيبة النفس عن هذا العلم ~~والمقصود~~ هناك، ويلاحظ أيضاً أن العيبة عندهم قد تكون لوارد أوجه تدكر ثواب أو تذكر عقاب، وربما كانت تلك الغيبة عن الإحساس؛ لأجل معنى من المعانى التى كاشف الحق بها عبده، وربما أريدت العيبة للأمريين معاً، ومن أمثلة ما سبق:

الأول: كان الربيع بن حيثم يختلف إلى عبد الله بن مسعود. رحمه الله فمر بجانوت حداد فرأى الحديدية المحمة في الكير فغشى عليه علم يفرق إلى الغد؛ فلما أفاق سئل عن ذلك فقال: "تذكرت أهل النار هي النار". والحاصل أن هذه غيبة

الغيبية لغة: بفتح الفين، من غاب الشيء: غيباً وغيوباً وغياباً وغيبةً، وهى الاستتار عن العين، أو غيرها من الحواس. قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ السمل: ١٧٥. وقد تطلق على السفر؛ لقوله ﷺ: «إذا أطل أحدكم الغيبة فلا يطرق أهله ليلاً» رواه البخارى؛ وبذلك تكون الغيبة فى مقابل الحضور.

الغيبية فى اصطلاح الصوفية: هى غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحكام الخلق؛ لشغل الحس بما ورد عليه من حجاب الحق حتى أنه قد يغيب من إحساسه بنفسه. فضلاً عن غيره والغيبة كذلك تشمل عيبة المسالك عن رسوم العلم؛ لقوة نور الكشف، وهذا يقتضى الغيبة عن رسوم العادات وعن متاع الدنيا ولذتها وزخارفها، وعن الخلق وأفعالهم والنظر إلى أمورهم وأهوالهم، وعن النفس وأهوائها وصفاتها ودواعيها وأرائها وظلماتها". وبناء على مفهوم الغيبة لدى الصوفية وهى



حدثت عن خشية أوجبت غشية.

الثاني: فكما جرى لأبي يزيد البسطامي، حين بعث إليه "ذو النون" رجلاً من أصحابه؛ لينقل إليه صفة أبي يزيد، فلما دخل عليه قال له أبو يزيد: ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد. فقال أبو يزيد: وأين أبو يزيد؟ أنا أريد أبا يزيد. فخرج للرجل فقال: هذا مجنون. ورجع إلى السور فأخبره بما شهد فبكى ذو النون وقال: أحي أبو يزيد ذهب في الذهبين إلى الله الكريم.

الثالث: كان علي بن الحسن زين العابدين عليه السلام - حيث كان - في سحوله فوقع في داره حريق، فلم ينصرهم من

صلاته، فسئل عن حاله فقال: " ألهمتني النار الكسرى عن هذه النار". فهذه أحوال الفائسين عن الخلق؛ لأجل حضورهم مع الحق، وتحققهم به ولما وقعت سارية جامع الكوفة، حتى أهد لها حوائب السوق، وأقبل الناس يهرعون إلى الجامع. وكان أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ) قائماً يصلي إلى جانبيها ولم يشعر بذلك<sup>(١)</sup>. والمحاضرة مصطلح يرد أيضاً مع الغيبة ويعنون به: مقام حضور القلب مع الحق في الاستقاضة من أسمائه تعالى، وقد يُعنى به: الرؤية قبل رفع الحجاب، والمحاضرة تجلّلي ابتداءً، وتليها المكاشفة، ثم المشاهدة<sup>(٢)</sup>.

أ.د/ عبد اللطيف أحمد العبد



- (١) القاشاني: (عبد الرزاق) المتوفى عام (٧٣٠ هـ) مصطلحات الصوفية ص ٣٤١ - ٣٤٢ تحقيق د عبد المال شاهين ط ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م دار المنار بالقاهرة.
- (٢) القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ١٨١/٢ - ١٨٥ تحقيق: سعيد عهد الفتاح ط ٢٠٠٥ الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة
- (٣) الزوين (ممدوح). معجم الصوفية. ص ٣٨ ط ١، ٢٠٠٤ م ١٤٢٥ هـ دار الجيل للنشر

مراجع للاستزادة .

١. القراني (الإمام أبو حامد): إحياء علوم الدين. ط ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.
٢. السهروردي (سيام الدين): آداب المريدين تحقيق: فهم محمد شلتوت دار الوطى العربى، القاهرة دون تاريخ.
٣. ابن عربي (محيى الدين): اصطلاحات الصوفية ط ١٩٩٦ م مكتبة لبنان، بيروت.
٤. الصكلايازي (أبو بكر محمد): التمره لذهب أهل التصوف تحقيق د عبد الحليم محمود، محمود شاكر دار المعارف بالقاهرة دون تاريخ.

## الفتح

وكمالاته عند قطع منازل النفس، وهو  
المشار إليه بقول الله تعالى: ﴿نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ  
وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ (الصف: ١٢)

الفتح المبين: وهو ما انفتح على العبد  
من مقام الولاية، وتجليات أنوار الأسماء  
الإلهية المعينة، لصفات القلب وكمالاته  
المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا  
مُبِينًا﴾ لِيَعْرِفَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقْدِمُ مِن ذُنُوبِكَ وَمَا  
تَأْخُرُ (الفتح: ١٠٢)

يعنى - كما يرى الصوفية - من  
الصفات النمسية والقلبية ومن هنا كان  
أكمل الفتوحات وأعلاها: لأنه الولاية لله  
الحق.

الفتح المطلق: وهو أعلى الفتوحات  
وأكملها وهو: ما انفتح على العبد من  
تحلى الذات الأحادية، والاستغراق فى عين  
الجمع بقاء الرسوم الخلفية كلها

وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ  
نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر: ١)<sup>(١)</sup>

الفتح أو الفتوح لغة: نقيض الإغلاق،  
والمفتح آلة يفتح بها الباب أو غيره والجمع  
مفتاح ومفاتيح والمفتح أيضاً النهر، والماء  
الجارى على سطح الأرض.

ووردت مادة "الفتح" فى القرآن  
الكريم عدة مرات مثل: ﴿لَا تَفْتَحُ عَنْ  
أَنْتَابِ السَّيِّئِ﴾ (الأعراف: ٤٠). ﴿مَا يَفْتَحِ  
اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾  
(فاطر: ٢). ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا  
إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩)

والفتح فى اصطلاح الصوفية: عموماً  
هو كل ما يفتح على العبد من الله تعالى،  
بعدما كان مغلقاً عليه من النعم الظاهرة  
والباطنة، كالأرقى والعبادات والعلوم  
والمعرف والكاشفات وغير ذلك

وهناك مفاهيم خاصة للمفتح لدى  
الصوفية من أهمها ما يلى:

الفتح القريب: وهو ما انفتح على  
العبد من مقام القلب وظهور صفاته

الفتح المصيق: يشير به الصوفية إلى تنقل الإنسان في أطواره، في أول ظهوره في هذا العالم، إلى حين عوده إلى ربه المشار إليه بقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (الفجر: ٢٧)

وهذا الفتح التولد: وهو أول مراتب الفتح الإنساني، وهو باب التولد والظهور من ضيق بطن الأم وظلمة الرحم إلى سعة هضاء نور هذا العالم في هذه النشأة الظاهرية

فتح الفهم: وهو الفتح التالي لفتح باب التوليد، ويعنى به فتح باب الفهم والتمييز من ضيق أحكام السر والجهل، إلى سعة أحكام الكشف، لما يشترك فيه جميع أبناء النوع من علوم بديهية.

فتح الإسلام: وهو الفتح التالي لفتح باب التمييز والفهم، وهو الفتح الذي به يتميز الإنسان عن الأنعام؛ من أجل ذلك سمي بفتح الإسلام.

فتح العقل: وهو ما يلي فتح الإسلام، وسمى بذلك لأنه فتح باب العقل والمهم والعلم والاستدلال على وجود الصانع من وجود مصنوعه، ونحو ذلك.

فتح النفس: وهو الفتح الذي يعطى العلم التام عقلاً ونقلاً

فتح الروح: وهو الفتح الذي يعطى

المعرفة وجوداً لا نقلاً، ولا استدلالاً، بل شهوداً وعياناً، يفتى عن نظر العقل وتعمله فتح القلب: وهو أعم الفتوحات نفعاً، وأشملها حكماً<sup>(٢)</sup>. وتحتّم هذه الفتوحات بالفتح المبين الذي هو أعلاها وأشرفها وقد أشرنا إلى مفهومه قبل ذلك.

وبعد أن تحدثت الصوفية عن مصطلح الفتح، نراهم يتحدثون بصفة خاصة عن مصطلح الفتوح، وهو حال يقصد به ما يصتح على العبد من ربه تعالى، بعد ما كان مغلقاً عنه، وذلك على ثلاثة أقسام منها:

أ- فتوح العبارة: وهو الفتح الذي يكون سبباً للظاهر؛ بحيث يصير صاحبه ممن يحسن منه العبارة عما يجده.

ب- فتوح الحلاوة: وهو ما يفتح على العبد في باطنه من أنواع العلوم والمعارف، وتقريب الحق له، وإن لم يظهر عليه شيء من ذلك

ج- فتوح الكاشفة: وهو ما يفتح على العبد من الكاشفات، والمشاهدات، التي يدخل لكسبه فيها<sup>(٣)</sup>

وإنما لما سبق من مفهوم الفتح نورد هنا بعض المصطلحات الأخرى منها:

١- الفتح: اسم من أسماء الله



الحسنى، وهو الذى يفتح مغالق الأمور،  
ويكشف الحقائق، ويسهل عسير الشئون  
يفتح الفكر فتحل مشكلات العلوم  
المعارف، وما من فرد إلا وقد تحلى بنور  
هذا الاسم بقدر استعداد، وقد افتتح  
الوجود لسيد الخلق ﷺ، فهو مفتاح كل  
سر وأساس كل نور

والعبد الذى يتحلق بهذا الاسم هو  
الذى يفتح الإخوان بلطائفه، ويواليهم  
بنظراته ومعارفه، وبين عاشقين جمال  
الحبيب، حتى تفتح القلوب وتهيم  
وتطيب، وبين لإخوانه دقات العلوم،  
ويكشفهم بغوامص المفهوم

فالفتاح هو الله تعالى، وهو الفتح فى  
الباطن والظاهر حل حلاله، ودعاء هذا  
الاسم: "إلهى أنت المتأح الذى يفتح العباد  
بكرمك، وتمدهم بواقر نعمك تفتح  
القلوب فتطعمها على أسرار العيوب، تفتح  
أبواب السماء بقبول الدعاء، تفتح الممالك  
والأقطار لعبادك الأطهار افتح لنا أبواب  
رحمتك وعلمنا ما لم نكن نعلم من سر  
الحسم والروح فأنت صاحب المدد  
والفتوح، وأنت على كل شيء قدير وصلى  
الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله  
وآله وصحبه وسلم" (١).

أبو عبد اللطيف أحمد العبد

- (١) القاشاني: لطائف الأعلام ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٢.
- (٢) المرجع السابق.
- (٣) القاشاني: اصطلاحات الصوفية ص ١٥٢، ١٥٣ تحقيق عبد العال شاهين ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م دار المنار للطبع والنشر بالقاهرة.
- (٤) مهدي الزوي: معجم الصوفية ص ٣٦٤، ٢٠٠٤ - ١٤٢٥ هـ.



## الفناء والبقاء

الفناء، ويقاؤه ببقاء الله تعالى له،  
وليس له من نفسه بقاء<sup>(١)</sup>

اصطلاح السادة الصوفية على  
وضع لفظة الفناء لتحريد شهود  
الحقيقة الكونية، والغيبة عن شهود  
الكائنات، وعدم الإحساس بعالم  
الملوك والملوكوت، وكذلك لسقوط  
الإنصاف المذمومة، ووضع لفظة  
البقاء لصمة العبد ومقامه بعد فناء  
الشواهد وسقوطها، ولوجود الأوصاف  
المحمودة وقيامها بالعدل<sup>(٢)</sup>

وحول هذه المعاني أشار الصوفية  
إلى مرادهم بالفناء والبقاء بإشارات  
متنوعة وأقوال متعددة، نذكر طرف  
منها

قال أبو سعيد الخراز ت ٢٧٩هـ  
أول مقام لمن وحد علم التوحيد وحقق  
بذلك: فناء ذكر الأشياء عن قلبه،  
وانصراده بالله تعالى، وقال: الفناء هو  
النلاشي بالحق، والبقاء هو الحصول  
مع الحق

في اللغة: الفناء: مصدر فَنِيَ يَفْنَى.  
عُدم وانتهى وجوده، وهو يصاد البقاء،  
قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٣٦﴾ وَبَقِيَ وَجْهُ  
رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٣٧﴾﴾ [الرحمن ٣٦ - ٣٧].

ويطلق على ما تلاشت قواه وأوصافه  
مع بقاء عيه، فيقال فانٍ على الشيخ  
الكبير من حيث إنه هُرم وأشرف على  
الموت، وعلى الإبل المسنة وغيرها.

وفَنِيَ في الشيء، اندمج فيه  
ويذل غاية جهده، يقال فلان يفنى في  
عمله فهو فانٍ

والبقاء: مصدر بَقِيَ يَبْقَى. ثبات  
الشيء على حالته الأولى ودوامه، وهو في  
حق الله تعالى: دوام الوجود

والباقي: اسم من أسماء الله الحسنى،  
معناه الذي لا ينتهي تقدير وجوده في  
الاستقبال إلى آخر، ويقاؤه تعالى من لوازم  
نفسه من غير حاجة إلى من يبقيه، ولا  
يصح عليه الفناء

وما سوى الله تعالى يصح عليه

وقال الجنيد ت ٢٩٧هـ: الفناء  
استعجام الكل عن أوصافك،  
واشتغال الكل منك بكلية

وروى عن أبى يعقوب إسحاق بن  
محمد النهرجورى ت ٣٢٠هـ أنه قال فى  
الفناء والبقاء: هو فناء رؤية قيام العبد  
للّه تعالى، وبقاء رؤية قيام الله تعالى  
فى أحكام العبودية<sup>(٢)</sup>

وقال أبو بكر الكلاباذى  
ت ٣٨٠هـ. فجملة الفناء والبقاء: أن يفنى  
عن حظوظه، ويبقى بحظوظ غيره<sup>(٣)</sup>.

وقال الهروى ت ٤٨١هـ: الفناء:  
اضمحلال ما دون الحق علما ثم جهلا  
ثم حقا، والبقاء: اسم لما بقى قائما  
بعد فناء الشواهد وسقوطها<sup>(٤)</sup>.

وقال القشيرى ت ٤٦٥هـ: أشار  
القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف  
المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام  
الأوصاف المحمودة به<sup>(٥)</sup>.

وقال عبد القادر الجيلانى  
ت ٥٦١هـ: الفناء: هاء العبد عن الخلق  
والهوى والنفس والإرادة والأمانى دني  
وأخرى<sup>(٦)</sup>

ويشير السهروردى ت ٦٣٢هـ إلى  
حقيقة الفناء المطلق بقوله هو ما

يستولى من أمر الحق سبحانه على  
العبد، فيغلب كونه الحق سبحانه  
على كونه العبد، ويقسمه إلى ظاهر  
وباطن، الظاهر: أن يتعالى الحق  
سبحانه بطريق الأفعال، ويسلب عن  
العبد اختياره وإرادته، فلا يرى لنفسه  
ولا لغيره فعلا إلا بالحق، والباطن: أن  
يكشف تسارة بالصفات، وتارة  
بمشاهدة آثار عظمة الذات، فيستولى  
على باطنه أمر الحق، حتى لا يبقى له  
هاجس ولا وسواس، ويشير إلى حقيقة  
الفناء بقوله: ومن ملكه الله تعالى  
اختياره وأطلقه فى التصرف يختار  
كيف شاء وأراد، لا منتظرا للمل ولا  
منتظرا للإلاد هو باق، والباقى فى  
مقام لا يحجبه الحق عن الخلق، ولا  
الخلق عن الحق<sup>(٧)</sup>

وذكر السيد الجرجانى  
ت ٨١٦هـ أن الفناء. سقوط الأوصاف  
المذمومة، والبقاء. وجود الأوصاف  
المحمودة، وأن الفناء: هاء، أحدهما  
ما ذكر، وهو بكثرة الرياضة،  
والثانى عدم الإحساس بعالم الملك  
والملكوت، وهو بالاستغراق فى عظمة  
البارى ومشاهدة الحق<sup>(٨)</sup>.



وقال عبد الكريم الجيلي

ت ٨٢٢هـ: فالقناء في اصطلاح الموم

هو عبارة عن عدم شعور الشخص

بنفسه ولا بشيء من لوازمها<sup>(١)</sup>

والقناء الذي يشير إليه القوم

ويعملون عليه أن تذهب المحدثات في

شهود العبد وتغيب فسي أفسق العدم

كما كانت قبل أن توجد، ويبقى

الحق تعالى كما لم يزل، وحقيقته:

أن يمتنى من لم يكن ويبقى من

لم يزل<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكرنا نماذج متنوعة لأقوال

الصوفية وإشاراتهم فسي عصور

مختلفة، وذلك لتقريب حقيقة القناء

والبقاء التي عمل عليها المشايخ؛ فإن

هذه المسألة ونظائرها من الأحوال

ليست بمنصوصات ولا مفردات ولا

تجمع للتفسير، وإنما تدرك بالذوق،

وتقترب حقائقها إذا فهمت أقوالهم

وأدركت رموزهم وإشاراتهم

### درجات القناء والبقاء:

القاء والبقاء درجات مترقية عند

المادة الصوفية، كل منهما له أول

وله آخر، وتعد درجاته أنواعا له،

يظهر ذلك عند بعضهم في ثانيا

إشاراتهم، وبعضهم يفصل ذلك.

ذكر السراج الطوسي ت ٣٧٨هـ

أن معنى القناء والبقاء في أوائله قناء

الجهل ببقاء العلم، وقناء المعصية ببقاء

الطاعة، وقناء الغفلة ببقاء الذكر،

وقناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا

عناية الله تعالى في سائق العلم.

وأشار إلى تدرجهما في خمس

درجات حيث قال.

١- فأول علامة القناء زهاب

حظه من الدنيا والآخرة بمرور ذكر

الله تعالى.

٢- ثم زهاب حظه من ذكر الله

تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له.

٣- ثم تفتي رؤية ذكر الله تعالى

له حتى يبقى حظه دليه

٤- ثم زهاب حظه من الله تعالى

رؤية حظه

٥- ثم زهاب حظه برؤية حظه

بقناء القناء وبقاء البقاء<sup>(٣)</sup>.

وقد رتب الإمام القشيري القناء

في ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: قناء العبد عن

نفسه وصمائه بقاءه بصمات الحق

الدرجة الثانية: هداؤه عن صفات



الحق بشهوده الحق.

عن الخلق وبقي بالحق.

الدرجة الثالثة: فناؤه عن شهود  
فناؤه باستهلاكه في وجود الحق.

وتمصيل ذلك:

أن فناء العبد عن أوصافه وأفعاله  
المذمومة إنما هو بمقتضاها، وقيام  
الأوصاف المحمودة به، وعن نفسه  
وعن الخلق برؤاى إحساسه بنفسه  
وبهم، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان  
الشريعة يقال إنه فنى عن شهواته،  
فإذا فنى عن شهواته، بقى بنيته  
وإخلاصه في عبوديته، ومن زهد في  
دنياه بقلبه، يقال: فنى عن رغبته وبقي  
بصدق إنابته

ومن عالج أخلاقه ففنى عن قلبه  
الحسنى والحقى، وسائر رعونات  
النفس يقال: فنى عن سوء الخلق،  
وبقى بالفتوة والصدق.

ومن شاهد جريان القدرة في  
تصاريق الأحكام، يقال: فنى عن  
حسبان الحدثان من الخلق وبقي  
بصمات الحق.

ومن استولى عليه سلطان الحقيقة  
حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا  
أثراً، ولا رسماً ولا طلاً يقال: إنه فنى

ثم يرتقى عن ذلك، فتارة يكون  
ذاكراً لقيامه، وتارة يقوى شهوده  
وشغفه بمر استغرق فيه فيفنى عن  
شهود فناؤه، وهذا هو فناء الفناء،  
وهو الدرجة العليا من الفناء<sup>(١٢)</sup>.

ويحقق الإمام الهروي الفناء في ثلاث  
درجات:

الدرجة الأولى: فناء المعرفة في  
المعروف، وهو الفناء علماً، وفناء العبد  
في المعاني وهو الفناء جحداً، وفناء  
الطلب في الوجود وهو الفناء حقاً

الدرجة الثانية: فناء شهود الطلب  
لإسقاطه وفناء شهود العلم لإسقاطه،  
وفناء شهود العيان لإسقاطه

الدرجة الثالثة: الفناء عن شهود  
الفناء وهو الفناء حقاً، شائماً بريق  
العين، راكباً بحر الجمع، سالكاً  
سبيل البقاء

ويشير إلى أن: البقاء على ثلاث  
درجات:

الدرجة الأولى: بقاء المعلوم بعد  
سقوط العلم عيناً لا علماً.

الدرجة الثانية: بقاء المشهود بعد  
سقوط الشهود وجوداً لا نعتاً



الدرجة الثالثة: بقاء مالم يزل حق  
باسقاط مالم يكن محواً<sup>(١٦)</sup>.

وحاصل ذلك - حسب ما أشار  
إليه الإمام ابن قيم الجوزية ت ٧٥١هـ -  
ان يفنى من قلبك إرادة السوى وشهوده  
والالتفات إليه، ويبقى فيه إرادة الحق  
وحده وشهوده والالتفات بالكلية إليه  
والإقبال بجميعة عليك، وأشار إلى أن  
هذا المعنى هو الذى حوله يدندن  
المارهبون وإليه يشمر السالكون وإن  
وسعوا له العبارات وصرفوا إليه  
القول<sup>(١٧)</sup>.

منزلة الفناء والبقاء عند الصوفية  
ودرجته فى منازل السائرين:

الفناء والبقاء من أهم موضوعات  
التصوف قديماً وحديثاً، وهما فى  
الدرجة العليا والأخيرة فى منازل  
السائرين، وهما توحيد الخاصة:  
التوحيد الخالص، والمعرفة الكاملة.

فقد نقل السراج الطوسى عن  
الجنيد أنه سئل عن توحيد الخاصة،  
فقال: أن يكون العبد شحاً بين يدى  
الله عز وجل، تجرى عليه تصاريف  
تدبيره فى محارى أحكام قدرته، هى  
لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه

وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته  
بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة  
قربه بذهاب حسه وحركته لقيام  
الحق سبحانه له فيما أراد منه، وهو  
أن يرجع أحر العبد إلى أوله، فيكون  
كما كان قبل أن يكون.

ونقل عن بعضهم: الوجدانية: بقاء  
الحق وقتاء كل ما دونه<sup>(١٨)</sup>.

ويقول ابن عربى ت ٦٣٨هـ فى  
كتابه التحليات: التوحيد: فتأذك  
عذك وعنه وعن الكون وعن الفناء<sup>(١٩)</sup>.  
الفناء والبقاء الدرجة الأخيرة فى  
معارج الوصول:

وقع فى كلام الصوفية ما يفهم  
منه أن الفناء والبقاء درجات عليا  
وأخيرة فى مراتب السلوك، ومعارج  
الوصول، بل غاية وبهية الطريق، بل  
هى الوصول ذاته إلى الله تعالى

فقد ابن عربى: الفناء هو الدرجة  
الأخيرة فى المعراج العقلى لنفس التى  
ترتفع باستبعاد كل ما سوى الله  
تعالى إلى مشاهدة الوجود المحض  
المطلق الخالى من كل علاقة وحالة،  
ومن كل اسم وصفة<sup>(٢٠)</sup>

وعبر عنهما السهروردى بالفانية

والنهاية، فقد قال في عوارف المعارف: والعبد لا يتحقق بهذا المقام العالي والحال العزيز الذي هو الغاية والنهاية، وهو أن يملك الاختيار بعد ترك التدبير والخروج من الاختيار، إلا بحكامه هذه الأربعة التي ذكرناها «صحة الإيمان، التوبة، الزهد، دوام العمل لله»؛ لأن ترك التدبير فناء وتمليك التدبير والاختيار من الله تعالى لمسه ورده إلى الاختيار تصريف بالحق، وهو مقام البقاء<sup>(١٩)</sup>.

وعبر عنهما عبد القادر الجيلاني بالوصول إلى الله عز وجل فقد قال: ومعنى الوصول إلى الله عز وجل خروجك عن الخلق والهوى والإرادة والنفس، والثبوت مع فعله ومن غير أن يكون منك حركة فيك ولا في خلقه بك، بل بحكمه وأمره وفعله فهي حالة الفناء يعبر عنها بالوصول<sup>(٢٠)</sup>.

### صلة الفناء والبقاء بالأحوال والمقامات:

الفناء والبقاء عند الصوفية أعلى درجات الطريق الصوفي، وأرقى مراتب السلوك والطريق الصوفي الذي يسلكه

المريد هو الأحوال والمقامات؛ فهي أخص موضوعات التصوف وأهمها، بل هي علم التصوف.

المراد بالأحوال والمقامات عند الصوفية:

#### أولا الأحوال:

عبر جمهور الصوفية عنها بأنها معاني ترد على الملب، من غير نعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب، مثل: الخوف والرجاء، والقبض والبسط، والشوق، وغير عنها السراج الطوسي «سب ما ذهب إليه الجنيد - بأنهما نازلة تنزل بالعبد في الحين، فتحل بالقلب من وجود الرضا والتقويض وغير ذلك وتزول، وقال: وعند عمره - غير الجنيد - ما يحل بالأسرار من صفاء الأذكار ولا يزول، فإذا زال فلا يكون ذلك حالا.

#### ثانيا: المقامات:

وهي ما يتحقق به العبد بمنارته من الآداب؛ مما يتوصل إليه بوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف، مثل التوبة والزهد والصبر والتوكل والرضا.

وقد عبر الطوسي عن المقام بأنه:



البدى يقوم بالعبد فى الأوقات مثل مقام الصائرين والمتوكلين، وقال. وهو مقام العبد بظاهره وباطنه فى هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات، فمضى أقام العبد فى شيء منها على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منه إلى مقام آخر<sup>(٣١)</sup>.

**الأحوال مواهبسب والمقامات مكاسب:**

على لسان السعادة الصوفية الأحوال مواهبسب والمقامات مكاسب. والأحوال موارد الأعمال، وصاحب المقام ممكن فى مقاميه، وصاحب الحال مترق عن حاله وممكن. هذا: أن الأحوال نوازل تنزل بالقلوب، ونسمات روحية تهب على المريد، من غير تصنيع منه، ولا قدرة على اجتلابها أو اكتسابها عن طريق المجاهدة والعبادات والرياضات، ولا قدرة له على إزالتها أو الإبقاء عليها، بخلاف المقامات، فإنها مكاسب تأتي ببذل المجهود.

يقول السهروردى: ولما كان الأصل فى الأحوال هذه الحالة (نازل المشاهدة) وهى أشرف الأحوال، وهى

محض موهبة لا تكتسب، سميت كل المواهب من النوازل بالعبد أحوالا، لأنها غير مقدورة للعبد بكسبه، فأطلقوا القول وتداولت السنة الشيوخ أن المقامات مكاسب، والأحوال السعومات ومتنزل البركات<sup>(٣٢)</sup>.

**صاحب الأحوال مترق فى أحواله:**

حكى عن الجنيد أنه قال: الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم. بمعنى أن صاحب الحال مترق عن حاله، وأن حاله لا تدوم، وقد ذهب إلى هذا المذهب أكثر الصوفية، بعضهم يرى أن زوالها بظهور صفات النفس، وبعضهم يرى أن زوالها بانتهاء الوقت، سواء يعقبه المثل أولا، فإذا دام صار مقاما.

وهذا المذهب هو ما تشهده به التسميه، فالحال سمي حالاً لتجوله، فالأحوال كما تحل بالقلب تنزل فى الوقت، قال بعضهم: الأحوال كالبروق، فإن بقى فحديث نفس، وأنشدوا:

لو لم نُحل ما سميت حالا

وكل ما حال فقد زال<sup>(٣٣)</sup>.

أما من رأى أن الأحوال ما يحل بالقلوب من صفاء الأدكار فإنه ذهب إلى أنها دائمة لا ترول، فإن زالت لا تكون حالاً بل لوائح وطوائع ووادع، وهى مقدمات الأحوال لم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال.

وقد تناقل الصوفية فى هذا الصدد ما حكى عن أسى عثمان الحيرى سنة ٢٩٨هـ أنه قال: منذ أربعين سنة ما أقامنى الله فى حال فكرهته

فهذه إشارة إلى دوام الرضا، والرضا من جملة الأحوال عند بعضهم، ويكون منه حالاً ثم يصير مقاماً عند بعضهم<sup>(٢٤)</sup>

وقد وفق الإمام القشيرى بين المذهبين المذكورين بأن من أشار إلى بقاء الأحوال فصحيح ما قال، فقد يكون الحال شرباً لأحد هيرى فيه، ولكن لصاحب هذه الحال أحوال هى طوارق لا تدوم فوق أحواله التى صارت شرباً له، فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمة ارتقى إلى أحوال أحر فوق هذه وألطف من

هذه، فأبداً يكون فى الترقى<sup>(٢٥)</sup>

كامل وتداخل الأحوال والمقامات:

الأحوال والمقامات تتداخل، فيشبه الحال بالمقام، والمقام بالحال، فيتراعى الشيء للبعض حالاً، ولللبعض مقاماً، لكها تتكامل، فقد يكون الشيء حالاً فيصير مقاماً، مثل أن يبعث من باطن العبد داعية المحاسبة، ثم تزول الداعية بغلبة صفات النفس ثم تعود، ثم ترول، فلا يزال العبد حال المحاسبة يتعاهد **الحال**، ثم يحول الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة الإلهية **ويكتب حال المحاسبة**، وتقهقر النفس وتنضبط، وتملكها المحاسبة فتصير المحاسبة وطيه ومستقره ومقامه، فيصير فى مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة، ثم ينازله حال المراقبة، فمن كانت المحاسبة مقامه يصير له من المراقبة حال

إذن الحال يدخل فى المقام، والمقام لا ينفصل عن الحال، فالمقامات طرق الأحوال من جهة، وهى تبطن الأحوال من جهة أخرى، وفى الأحوال تبطن المكاسب وتظهر



يسـبـح الـمـهـروردى إلى أن  
 انكاسسب محفوفة بالمواهب،  
 والمواهب محفوفة بالكماسب، وأن  
 الأحوال مواحيد، والمقامات طرق  
 المواحيد، ولكن فى المقامات طهر  
 الكسب وبطنت المواهب، وفى  
 الأحوال بطن الكسب وظهرت  
 المواهب، فالأحوال مواهب علوية  
 سماوية، والمقامات طرقها، ويشير إلى  
 أن المقامات مقيدة بالأحوال، ولا تفرد  
 لها دون سائقة الأحوال، فلا بد لها من  
 زائد الأحوال، دون المكس، إذ  
 المواهب فى الأحوال غالبية وهى لـمـيـرـقـة،  
 مقيدة، فصارت إلى ما لا نهاية له؛ إذ  
 مواهبه تعالى غير متناهية، فمنها ما  
 يصير مقاماً ومنها ما لا يصير، ولطف  
 سنن الأحوال أن يصير مقاماً<sup>(٣)</sup>  
 المناء والبقاء حالاً متكاملان؛

الفناء والبقاء بالمعنى الذى يقصده  
 أكثر الصوفية وهو الغيبة عن شهود  
 الكائنات وعدم الإحساس بعالم الملك  
 والملوكوت أحوال، وقد دأب مشايخ  
 الصوفية على إدراجهما فى قسم  
 الأحوال فى ترتيب مسارل الوصول، أما

بمعنى سقوط لأوصاف المذمومة  
 ووجود الأوصاف المحمودة، فإنهما  
 مكتسبان يحصلان بالرياضات  
 ويبدو من إطلاق الصوفية هذين  
 المصطلحين مقتربين أنهما متافيان أو  
 متقابلان. وليس الأمر كذلك، فإنه  
 من الواضح من إشارات الصوفية أنهما  
 متكاملان؛ إذا تحقق العبد بأحدهما  
 كان الآخر مستتراً فيه، فمن فنى عن  
 أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات  
 المحمودة، ومن ترك مذموم أعماله فنى  
 عن شهواته، ومن فنى عن شهواته بقى  
 بإجلاله فى عبوديته، ومن فنى عن  
 توهم الآثار من الأعيان بقى بصفات  
 الحق.

لذلك ذهب بعض الصوفية إلى  
 أنهما حال واحدة، فجعل الفناء بقاء،  
 كما جعل الجمع تفرقة، وأن هذه  
 الحال تجتمع مع كل الأحوال التى  
 تعبر عنها العبارات المزدوجة كالجمع  
 والتفرقة، والغيبة والشهود والسكر  
 والصحو؛ وذلك من حيث إن الفانى  
 عما له باق بما للحق، والباقى بما  
 للحق فانى عما له، والمفارق مجموع؛  
 لأنه لا يشهد إلا الحق، والمجموع

مفارق؛ لأنه لا يشهد إياه ولا الخلق. وهو باق لدوامه مع الحق، وهو جامع به، وهو فان عما سواه مفارق لهم، وهو غائب سكران؛ لزوال التمييز عنه<sup>(٢٧)</sup>

قال الكلاباذي: والبقاء الذي يعقبه هو أن يقنى عما له ويبقى بما لله<sup>(٢٨)</sup>

### الفناء وصحة العبودية:

عبر الكلاباذي عن رؤية الصوفية في مصدر الفناء حيث قال: فالفناء: فضل من الله، وموهبة للعبد، وإكرام منه له، واختصاص له به وليس هو من الأفعال المكتسبة، وإنما هو شيء يفعله الله بمن اختصه لنفسه واصطفاه له، وليس مقام الفناء يدرك بالاكتمال؛ فيجوز أن يكتسب ضده، وقد قرر ذلك ودفع ما قد يعارض به كالإيمان، أو الذي آتاه الله آياته فانسلخ منها<sup>(٢٩)</sup>.

ولا يعنى الصوفية بأنه موهبة ظهوره فجأة وانعدام الأحوال والمقامات المهيئة له، فإنهم يرون أنه يقع بعد سلسلة من الأحوال والمقامات، ويتحقق دائماً في المراحل الأخيرة لطريق

السلوك والمعرفة، وكأنه ثمرة لمختلف المجاهدات والرياضات الصوفية تنزل على العبد وتمنح له دون قدرة منه على اجتلابها واكتسابها. وقد عير عن ذلك شيوخ الصوفية في إشاراتهم، فقد روى عن أبي يعقوب النهرجوري أنه سئل عن صحة علم الفناء والبقاء، فقال: تصحبه العبودية في الفناء والبقاء، واستعمال علم الرضا، ومن لم تصحبه العبودية في الفناء والبقاء فهو مدع

وكروى عن بعضهم أنه قال: علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص لوحداًنية وصحة العبودية، وما كان غير هذا فهو من المعاليط والزنادقة<sup>(٣٠)</sup>.

هذه الإشارات ونظائرها تسد باباً يمكن أن ينفض منه المدعون الكاذبون أو الزنادقة الملعونون

### البقاء أكمل من الفناء:

أجمع مشايخ الصوفية على أن البقاء أكمل من الفناء على أى معنى اصطلاحاً فيه مما يشير إلى أن الفناء ليس غاية عند الصوفية، ولا يعبر عن الكمال الأعلى في حياتهم،



وبالأحرى ما يقارنه من شطح أو  
بمعالات مرضيه، بل الغاية عندهم  
البقاء.

فالفناء عندهم لا يعدو أن يكون  
حالا لتطهير النفس عما سوى الله  
تعالى يتطالع السالك إلى تجاوزه إلى  
مرحلة البقاء، والبقاء أكمل وأتم،  
فهو شعور بالذات وبالسوى، أما الفناء  
فهو ذهول وعيبة عن النفس والسوى  
فقد جاء في لطائف المنن لابن عطاء  
الله السكندري ت ٧٠٩ هـ.

فاعلم أنهما ولايتان: ولي يفيض عن  
كل شيء، فلا يشهد مع الله تعالى  
شيئا، وولي يفيض في كل شيء  
فيشهد الله تعالى في كل شيء،  
وهذا أتم، لأن الله تعالى لم يظهر  
المملكة حتى يشهد فيها<sup>(٣١)</sup>.

والبقاء مطلوب لنفسه، فهو  
مستقر ومقام وعاية، بينما الفناء  
مطسوب لغيره، فهو وسيلة لبلوغ تلك  
الغاية التي هي البقاء يقول ابن عطاء  
الله السكندري: فالفناء دهيـز  
البقاء، ومنه يدحل إليه، فمن صدق  
فناؤه صدق بقاؤه، ويشير إلى الفرق  
بين الفناء والبقاء بقوله: فالفناء يوجب

عذرهم، والبقاء يوجب سببهم،  
الماء يوجب عيبهم عن كل شيء،  
والبقاء يحضرهم مع الله تعالى في  
كل شيء، فلا ينقطعون عنه في  
شيء، الفناء يبعثهم والبقاء  
يحييهم<sup>(٣٢)</sup>.

#### المحمود والمذموم من الفناء:

لم يرد في الكتاب والسنة لفظ  
الفناء محمولا عليه معنى من المعاني  
المذكورة، ولا ذكره رجال التصوف  
المتقدمون، ولا جعلوه غاية، ويقال إن  
أول من عبر عن الفناء والبقاء هو  
الشيخ أبو سعيد الخراساني ت ٢٧٩ هـ،  
الذي ذكر ذلك غير واحد من شيوخ  
التصوف وكتاب تراجم الصوفية،  
ويذهب كثير من الباحثين إلى اعتبار  
أبي يزيد البسطامي ت ٢٦١ هـ أول من  
أعطى الفناء مفهوما محددا وواضحا،  
وذهب بعضهم إلى نسبة ذلك إلى  
ابن العربي ت ٢٤٥ هـ<sup>(٣٣)</sup>.

والمختار ما ذهب إليه شيخ  
التصوف وكتاب التراجم أن الخراساني  
هو أول من عبر عن الفناء تعبيراً  
صحيحاً تاماً، أما أبو يزيد فإنه وإن  
كان قد ذكر الفناء والبقاء بإسهاب



فى مراحله الروحى، إلا أن فناءه كان مقترنا بالسكرو الاصطلام والشطح، ولم يبلغ عنده وعند من تقدمه ما بلغه عند أبى سعيد الخراز، الذى كان أكثر عمقا حيث ربط الفناء بذكر الله

ويقع اسم الفناء - حسب تحقيق الإمام ابن تيمية ت ٧٢٨هـ وتلميذه ابن قيم الجوزية - على ثلاثة معان؛ منها المحمود، ومنها المذموم.

المعنى الأول: الفناء عن إرادة السوى.

المعنى الثانى: الفناء عن شهود السوى

المعنى الثالث: الفناء عن وجود السوى<sup>(٢٤)</sup>

أولاً: الفناء عن إرادة السوى: وحقيقته. هذه القلب عن إرادة ما سوى الله تعالى، بأن يفتى بعبادة محبوبه عن عبادة ما سواه، ويحبّه وخوفه ورجائه والتوكل عليه عن حب ما سواه وخوفه ورجائه والتوكل عليه، وذلك بإيراد الرب سبحانه بالعبادة والإنابة والتوكل والخوف والرجاء والمحبة والتعظيم والإحلال، فيكون فانيا عن مراده وهوى نفسه وحطوطها بمراده ربه

وقد أشارا إلى أن الفناء بهذا المعنى

هو الفناء الشرعى الذى يدعو إليه السلف الصالح من الزهاد والصوفية ومن تبعهم؛ لأنه فناء فى الطاعة، وحقيقته توحيد الله تعالى وإعراجه بالخلق والتسدير، وهو يقتضى سقوط الأوصاف المذمومة، والفناء عن شهود ما نهى الله تعالى عنه من المخالفات، والبقاء بقيام الأوصاف الحمودة، وشهود ما أمر الله به من الموافقات للشرية.

قال الإمام ابن تيمية عن هذا النوع من الفناء: إنه للكاملين من الأنبياء والأولياء، وأشار إلى أن القلب الذى يتحقق فيه هذا المعنى هو القلب السليم، وهو معنى قولهم **فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا مَنَ أَيْ أَنَّهُ يَقْبَلُ سَلِيمٌ﴾** للشمراء: ١٨٩: السليم مما سوى الله تعالى أو مما سوى عبادة الله، أو مما سوى إرادة الله، أو مما سوى محبة الله، وأشار إلى أن هذا المعنى إن سمي فناءً أو لم يسم هو أول الإسلام وآخره، وباطن الدين وظاهره<sup>(٢٥)</sup>

وقال الإمام ابن قيم الجوزية عنه: إنه فناء خواص الأولياء، وأئمة المقربين وأشار إلى أن حقيقته: التوحيد الذى عليه المرسلون، وأنزلت به الكتب، وخلقت لأجله الخليقة، وشرعت له



واصطلاحاً ومعجراً وجمعاً<sup>(٢٨)</sup>

الفرق بين هذا الفناء والذي قبله:

هذا فناء عن الشهادة، وذاك فناء عن الإرادة، وهذا فناء عن العلم بالغير والنظر إليه، وذاك فناء عن عبادة الغير والتوكل عليه، وهذا فيه نقص والسدى فيه أكمل منه؛ فإن شهود الحقائق على ما هي عليه وهو شهود الرب مديراً لعباده أمراً بشرائعه أكمل من شهود وجوده أو صفة من صفاته أو اسم من أسمائه والفناء بذلك عن شهود ما سواه<sup>(٢٩)</sup>.

أصل هذا الفناء:

يقول الإمام ابن قيم الحوزية. أصل هذا الفناء الاستغراق في توحيد الربوبية وهو رؤية تفرد الله تعالى بحقوق الأشياء وملكها واختراعها، وأنه ليس في الوجود قط إلا ما شاء وكونه، فيشهد ما اشتركت فيه المخلوقات من خلق الله إياها، ومشيتته لها وقدرته عليها، وشمول قيوميته وربوبيته لها، ولا يشهد ما فترقت فيه من محبة الله لهذا وبغضه لهذا، وأمره بما أمر به ونهيه عما نهى عنه، وموالاته لقوم ومعاداته لآخرين<sup>(٣٠)</sup>.

الشرائع، وقام عليه سوق الجنة، وأسس عليه الخلق والأمر، وأن حقيقته البراء من عادة غير الله والولاء لله وأنه حقيقة المحو والإثبات، فيمحو محبة ما سوى الله تعالى من القلب علم وقصدا وعبادة، ويثبت إلهيته تعالى وحده<sup>(٣١)</sup>.

الطريق إلى هذا النوع:

يرى الإمام ابن قيم الحوزية أن طريق هذا النوع من الفناء يبدأ بترك السالك الاهتمام بالدنيا، والاستعداد للقدوم على الله تعالى، ثم يتحرك قلبه لمعرفة ما يرضى به الرب ويقرب إليه فيفعله، وما يسخطه منه فيجتنبه، ويترقى حتى ينزوق المحبة الخاصة الملهية للأرواح والقلوب فيبقى القلب مأسوراً في يد حبيبه ووليه<sup>(٣٢)</sup>.

ثانياً الفناء عن شهود السوى:

وهو الفناء في شهود الربوبية والقيومية، والعيبة عن كل ما سوى مشهوده، فيغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجوده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبه وبمشهوده عن شهوده، فيشهد تفرد الرب بالقيومية والتدبير، والخلق والرزق، والعطاء والمنع، والضر والنفع، وقد يسمى حال مثل هذا سكرًا

## أسبابه:

يرى الإمام ابن تيمية أن هذا النوع من الفناء يحصل لكثير من السالكين لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله تعالى وعبادته وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد، وترى غير ما تقصد، لا يخطر بقلوبهم غير الله تعالى

ويرى الإمام ابن قيم الجوزية أن لهذا الفناء سببين: أحدهما لا يذم صاحبه، والآخر يذم:

الأول: قوة الوارد، وضعف المورد، وهذا لا يذم صاحبه.

والثاني: نقصان العلم والتمييز، وهذا يذم صاحبه، لاسيما إذا أعرض عن العلم الذي يحول بيه وبين هذا الصفاء؛ ولهذا عظمت وصية القوم بالعلم وحذروا من السلوك بلا علم؛ لمعرفةهم بمآل أمره وسوء عاقبته<sup>١٤</sup>.

## الصوفية والصفاء عن شهود السوى:

هذا النوع من الفناء يحصل لكثير من السالكين، وهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين، ويعدونه غاية، بل عامة ما يوجد في كتب أصحاب الصوفية مثل شيخ

الإسلام (الهروي) - كما يقول الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية - من الفناء هو هذا.

والشيخ إسماعيل الهروي بنى كلامه في الفناء على هذا النوع، وجعله في المرتبة الثالثة في كل درجاته؛ فقد عرف الفناء بأنه اضمحلال ما دون الحق علمًا، ثم جحدًا، ثم حقًا، وقسمه إلى ثلاث درجات

الدرجة الأولى: فناء المعرفة في المعروف وهو الفناء علميًا، وفناء العيان عن الماين وهو الفناء حقدًا، وفناء الطلب في الوجود وهو الفناء حقًا

الدرجة الثانية: فناء شهود الطلب لإسقاطه، وفناء شهود المعرفة لإسقاطها، وفناء شهود العيان لإسقاطه.

الدرجة الثالثة: الفناء عن شهود الفناء، وهو الفناء حقًا، شأنها برق العين، راضيا بحر الجمع، سالكا سبيل البقاء<sup>١٥</sup>

## المحمود والمذموم من هذا النوع:

سه كثير من العلماء والصوفية إلى خطر هذا النوع من الفناء؛ فإنه قد



يقترب بالسكر ويصير عن صاحبه  
عد التعبير عنه دعوى وشطح بأقوال  
ظاهرها الكفر والخروج عن الدين  
فيعد ظاهرة مرضية، وحالة ناقصة،  
لم يصل صاحبها بعد إلى الكمال،  
أما إن ارتبط بالصحو أو المحبة، فهو  
ظاهرة مقبولة تدل على كمال الإيمان

ويرى الإمام ابن قيم الجوزية أن  
هذا النوع يحمده شيء، ويذمه منه  
شيء، ويعفى عنه عن شيء، فالمحمود  
منه، فتأوه عن حب ما سوى معبوده  
ولس خوفه ورجائه والتوكل عليه  
والاستعانة به، أما عدم الشعور بحس  
لا يصرق صاحبه بين نفسه وغيره، ولا  
بين الرب والعبد - مع اعتقاده الفرق  
ولا يرى السوي ولا الغير، فهذا ليس  
بمحمود ولا وصف كمال، ولا هو  
مما يرغب فيه ويؤمر به؛ فإن شهود  
العبد قيامه بالعبودية أكمل في  
العبودية من غيبته عن ذلك، ثم إن أداء  
العبودية هي حال عيبة العبد عنها وعن  
نفسه بمنزلة أداء السكران والنائم،  
وأداؤها في حال كمال يقظته  
وشعوره بتفاصيلها وقيامه بها أتم  
وأكمل وأقوى عبودية، لكنه أكمل

حالا من البذى لا حضور له ولا  
مشاهدة بالمره، وعابسة صاحبه أن  
يكون معذورا لعجزه وضعف قلبه  
وعقله عن احتمال التمييز والفرقان،  
وإبرال كل دى منزلة منزلته

والمدموم. الغيبة بطبعه ونفسه عن  
معبوده وعن عبادته، بحيث يكون لا  
حضور له ولا مشاهدة بالمره، فروال  
العقل والتمييز، والعيبة عن شهود نفسه  
وأفعالها لا يحمده، بل يذمه إذا تسبب إليه  
وناشئ أسبابه، وأعرض عن الأسباب  
التي توجب له التمييز والعقل، ولا يمدح  
إلا إذا ورد عليه ذلك بلا استدعاء، بأن  
يكون مغلوبا عليه، كما يعذر النائم  
والمغمى عليه والمحمون، وورود ذلك بلا  
استدعاء حالة عارضة لبعض  
السالكين، منهم من يتلى بها كأس  
يزيد وأمثاله، ومنهم من لا يتلى بها  
وهم أكمل وأقوى<sup>(١٣)</sup>

صلة الفناء عن شهود السوي  
بالشطح.

ربط شيوخ الصوفية بين الشطح  
وحركة الوجدان ربطا وثيقا،  
فالسراح الطوسي يشير إلى ذلك  
الارتباط، فيحقق الأصل اللغوي للمطة

الشطح بأنها مأخوذة من الحركة، المناسبة للشطح بمعناه الصوفي فهو حركة أسرار الواحدين إذا قوى وجدهم، فعبروا عن وجدهم بعبارة يستقرب سامعها، ويقرر أن المريد لوأحد إذا قوى وجدده ولم يطلق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه استطاع ذلك على لسانه، فيترجم عنه بعبارة مستغربة<sup>(١٤)</sup>

والى ذلك ذهب الإمام الغزالي ت٥٠٥هـ، فإنه أشار إلى الشطح - باعتباره أحد جوانب الفناء الجامع - وأسبابه بأنه: حالة نفسية ناتجة عن مكاشفة العبد بما لا يقوى عليه وجدانياً. مما يصيبه حال من الدهول والانبهار، فلا يعود مشاهدا غير الواحد الحق، ولا يبقى فيه متسع لذكر غير الله، فيفقد شعوره بنفسه، وهو الفناء، ومن هنا يدخل السالك إلى حال يظن فيها أنه اتحد بالله أو أنه صار هو والله تعالى شيئاً واحداً، فيعبر عن حاله هذه، فيطعن سامعه أنه مريض أو متهوس<sup>(١٥)</sup>

ويعبر الإمام ابن تيمية عن صلة الفناء عن شهود العوى بالشطح بأنه

إذا فنى العبد بمشهوده، وقوى فئائه، فإنه يعيب بمشهوده عن شهوده، وبموجوده عن وجوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمروءه عن عرءاه، حتى ينسى من لم يكن وهو السوى، ويبقى من لم يزل وهو الله تعالى، فإذا قوى هذا مع ضعف القلب عن شهود الحقائق على ما هي عليه، وشهود التفرقة في الجمع، والكثرة في الوحدة، فحينئذ يضعف صاحب هذا النوع من الفناء حتى يصطرب في تنبيهه، وفي هذه الحالة قد يظن أنه هو موصوبه، فيصدر عنه الشطح، ويخبر عن ذلك لسانه أقوال مثل: أنا الحق أو سبحانه أو ما في الجنة إلا الله ونحو هذا<sup>(١٦)</sup>

ومن نسب إليه الشطح في الفكر الصوفي أبو يزيد السطامي؛ فقد انتهى في أدواقه إلى الفناء عن نفسه والاستغراق في ربه، فقد قوى وجدده حتى غرق فيما وجد، فعبر عن فئائه وما فاض من وجد فيه في ألفاظ وعبارات حريثة مسرفة في غموض المعنى، بحيث لا يكاد المرء يسميها ويقف عند طاهرها حتى يحكم عليها بمنافاتها



لنعاليم الشرع، وعلى صاحبها بالكرم والحجج من الدين، وذلك مثل ما نسب إليه أنه قال: سبحاني سبحاني، أو أنه قال: رفعتي مرة فأقامني بين يديه، وقال لي يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك. فقلت: ربي بوحدانيتك، وألستى أنايتك. وارفعتني إلى أحديتك، حتى إذا رأي خلقك قائلوا رأيك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا<sup>(١٧)</sup>.

**صلة المناء عن شهود السوى بالاتحاد:**

الاتحاد اصطلاحاً: تصيير الذات ذاتاً واحدة، وهو لا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً، وما كان ذلك فهو محال.

ويضيف بعض الصوفية مفهوم آخر للاتحاد، وهو بعيد عن المفهوم المذكور إنه: شهود الوجود الحق الواحد المطلق - الذي الكل به موحد - بالحق، فيتحد به الكل، من حيث كون كل شيء موجوداً به معبوداً بنفسه، لا من حيث إن له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محال<sup>(١٨)</sup>.

يعبر الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية عن صلة المناء عن شهود

السوى بالاتحاد فيشير إلى أنه قد يقع لبعض أهل الصفاء في محبة أن يعلب شهود قلبه بمحبوبه ومذكوره فيغيب بمحبوبه عن نفسه وحبه حتى لا يشهد إلا محبوبه، فيظن وهو في زوال تميزه ونقص عقله وسكره أنه اتحد بمحبوبه وامتزج به، وأنه هو محبوبه

ويقول الإمام ابن تيمية. وهذا الموضوع زل فيه أقوام وطنوا أنه اتحاد وأن المحب يتحد بالمحبوب حتى لا يكون بينهما فرق في نفس وجودهما. وهذا غلط؛ فإن الخلق لا يتحد به شئ أصلاً بل لا يتحد شيء بشيء إلا بالإلزام التحالاً وفسداً وحصل من اتحادهم أمر ثالث لا هو هذا ولا هذا كما إذا اتحد الماء والماء والخمر ويحو ذلك

وقد مثل الإمام ابن تيمية لهذه الحالة بما حكى أن رجلاً كان مستغرقاً في محبة آخر، هو قس المحبوب في اليم، فألقى الآخر بنفسه حمله فقال ما الذي أوقعك حليماً؟ فقال. غبت بين غنى فطشت أنك أتي<sup>١٩</sup>

لكن هذه الحالة لا تدوم، فإن

صاحبها سرعان ما يعود إليه تمييزه فيعلم أنه كان غالطاً في ذلك، وأن الحقائق متميزة في ذاتها، وأن الرب رب، والعبد عبد، والخالق بائن من المخلوقات، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته<sup>(٥)</sup>

ويؤكد بعضهم أن الفناء عن شهود السوى اللازم للمحبة حين تشتد وتسيطر، ليس هو اتحاد الذاتين، فإن ذلك ممتنع، والقائل به كافر، وليس هو الاتحاد المطلق الذي هو قول أهل وحدة الوجود الذين يزعمون أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، فإنها تعطيل للصانع وجحد له<sup>(٥)</sup>.

ثالثاً: الفناء عن وجود السوى:

وهو الفناء في الوجود، بمعنى أنه يرى أن الله هو الوجود، وأنه لا وجود لسواه، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، ولا فرق بين الرب والعبد، ولا يثبت للسوى وجود لا في الشهود ولا في العيان.

وغاية المتحققين به، الفناء في الوحدة المطلقة، ونفى التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار، وشهود

وحدة الوجود.

وهذا فناء أهل الضلال الواقعيين في الحلول والاتحاد، الذين يحفلون بالبرى تعالى عين الموجودات وحقيقة الكائنات، وأنه لا وجود لسواه، وإن جميع الموجودات هي عين وجود الحق<sup>(٥٢)</sup>

والفرق بين هذا الفناء والذي قبله: أن هذا في حقيقة: فناء في الوحدة المطلقة، وشهود وحدة الوجود، وما يستلزمه من اعتبار الكل كونه صورا ومجالي ومظاهر للوحد المطلق

إتة تفسير فلسفي وكلام نظري عن وحدة الحق والخلق، وليس تعبيرا عن فناء المسالك هي محبوه ولا عن تجربة روحية، ولا يقصد به توحيد الألوهية، بل تعبیر عن وحدة الوجود

أما الذي قبله فإنه يعبر عن تجربة روحية، وحالة فناء المسالك في محبوه وما يواكبها من معرفة قلبيه أساسها المحبة، وهو حال وموهبة من الله تعالى تعرض للمسالك في تجربته الروحية، ليست علما ولا اعتقادا، وهي أحص



مظاهر الحياة المأطنية الصوفية.

هناك فرق شاسع بين الكلام  
النظري الملمس وبين حال صوفي  
فنى فى صاحبه عن كل ما سوى الله  
تعالى

والقول بوحدة الوجود قول منكر  
من علماء الأمة وجماهيرها، فهو يعد  
إنكاراً لوحود الله تعالى وما له من  
صفات الكمال والجلال التى تصدر  
سبحانه بها عن خلقه، كما يعد  
إهداراً للمسئولية الفردية التى هى  
مبدأ التكليف ومحل الأمر والنهى  
ومستند الثواب والعقاب، وفشل  
اعتقادها بإبطال الرسالات وتكذيب  
الرسول، وإهدار الدين والأخلاق.

خواطر الشيخ عبد القادر  
الجيلانى فى الفناء والبقاء:

للشيخ عبد القادر الجيلانى  
تقدير خاص فى عرضه لقضية المبدأ  
والبقاء، فهو يمثل التصوف المبنى  
بالتزام الشرع، وتمظيم الأمر والنهى  
على نحو يروق لجماهير المسلمين.

ومن خواطره فى كتابه فتوح  
الغيب قوله. وإن كنت فى حالة حق  
الحق وهى حالة المحو والفناء، فاتباع

الأمر فيها بمخالفتك إياك بالتبى من  
الحول والقوة وأن لا يكون لك إرادة  
وهمة فى شيء ألبتة دنيا وعقبى،  
فتكون عبد الملك لا عبد المملك،  
وعبد الأمر لا عبد الهوى، كالطفل  
مع الطئر، والميت الفسيل مع الماسل،  
والمريض المقلوب على جبينه بين يدي  
الطبيب، فيما سوى الأمر والنهى.

ففى النص المذكور يشير إلى  
ضرورة التزام الأمر والنهى حتى فى  
أعلى مقام السالكين، هى حالة المحو  
والفناء، وهى موضع غيبة الإرادة  
والهمة

ويقول فى موضع آخر: ومعنى  
الوصول إلى الله عز وجل خروجك عن  
الخلق والهوى والإرادة والمشي، والشوت  
مع فعله ومن غير أن يكون منك  
حركة فىك ولا هى خلقه بك، بل  
بحكمه وأمره وفعله. فهى حالة الفناء  
يعبر عنها بالوصول<sup>(٥٣)</sup>

وفى موضع آخر: أفن عن الخلق  
بإذن الله تعالى. وعز هوانك بأمر الله  
تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾  
[المائدة: ١٢٢]، وعن إرادتك بفعل الله  
تعالى، وحينئذ تصلح أن تكون وعاء



لعلم الله تعالى. فعلامة فنائك عن خلق الله تعالى. انقطاعك عنهم وعن التردد إليهم واليأس مما في أيديهم، وعلامة فنائك عن هوائك، ترك التكسب والتعلق بالسبب في جلب النفع ودفع الضرر. تكمل ذلك كله إلى الله تعالى. وعلامة فنائك عن إرادتك بفعل الله. أنك لا تريد مراداً قط. ولا يكون لك غرض. ولا يبقى لك حاجة ولا مرام. فإنك لا تريد مع إرادة الله سواها. بل يحرى فعل الله فيك. فتكون أنت عند إرادة الله وفعله. سمكن الجوارح مطمئن الجنان مشرح الصدر

وفي موضع آخر: إذا هوى العبد عن الخلق والهوى والسمس والإرادة والأمانى دنيا وأخرى، ولم يرد إلا الله عز وجل وخرج الكل عن قلبه وصل إلى الحق، واضطلمه واجتنباه، وأحبه وحببه إلى خلقه، وجعله يحبه ويحب قربه، ويتنعم بمضله ويتقلب في نعمه، وفتح عليه أبواب رحمته، ووعدته أن لا يفلتها عنه أبداً.

ويجمل الشيخ حواظره في الفناء والبقاء فيقول: كن مع الله عز وجل

كأن لا خلق، ومع الخلق كأن لا نفس، فإذا كنت مع الله عز وجل بلا خلق وجدت، وعن الكل فتيت، وإذا كنت مع الخلق بلا نفس عدلت ونقبت، ومن التبعات سلمت<sup>(٥١)</sup>

وقد استحسّن الإمام ابن تيمية حواظر الشيخ عبد القادر في الفناء والبقاء، وفسر بعض ألفاظها لتوضيح مراده فيها، فقد قال

والشيخ عبد القادر ونحوه من أعظم مشايخ زمانهم أمراً بالالتزام بالشرع، والأمر والنهي، وتقديمه على الدوق والقدور.

ويفسر أمره بترك الإرادة بأنه يأمر السائل أن لا تكون له إرادة من جهة هواه أصلاً، بل يريد ما يريد الرب عز وجل.

وفي موضع آخر: يصبر مراده بالفناء عن الهوى بالأمر، وعن الإرادة بالفعل بقوله: أن يكون فعله موافقاً للأمر الشرعي لا لهواه، وأن تكون إرادته لما يخلق تابعه لفعل الله، لا لإرادة نفسه، فالأول يكون بالأمر، والثاني لا تكون له إرادة لكس بقيد أنه لم يؤمر بها



إرادتك بفعل الله: «أنك لا تريد مراداً قط»  
ويفسرها ويشرحها، ويعلق على العلامة  
الأولى بقوله وهو كما قال. ويستدل على  
ما جاء بالعلامة الثانية، ويحقق مراده فيما  
جاء بالعلامة الثالثة<sup>(٥٥)</sup>.

ويستحسن عباراته: «علامة هئاتك  
عن خلق الله: انقطاعك عنهم، وعن التردد  
إليهم واليأس مما هي أيديهم»، «وعلاوة  
هئاتك عنك وعن هوائك ترك التكسب  
والتعليق بالسبب ..، وعلامة هئاتك عن

أ.د/ فتحي أحمد عبد الرازق

- (١) لسان العرب، القاموس المحيط، المعجم الوسيط.
- (٢) الجرجاني التعريفات، ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين ١/١٣٠، ٢/٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣/٣٠٢، ص ٣٠٣.
- (٣) الطوسي النسخ ٢٧، ٢٢٢ مكتبة البوقية بالقاهرة، السهروردي عوارف المعارف ٤٧٠/مكتبة انماهره ١٩٧٣، السمي: طبقات لصوفية ٩٢ - كتاب الشعب ٩٢ لسنة ١٢٨٠هـ.
- (٤) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: ١٤٧ / المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١٩٩٢.
- (٥) مدارج السالكين: ١/١٣١، ٢/٣٠٢.
- (٦) القشيري، الرسالة القشيرية. ٢٩ / مصطفى الحلبي - ط ١٩٥٩.
- (٧) الإمام عبد القادر الجيلاني: فتوح لغيبي: ١٢٩، مصطفى الحلبي / القاهرة ط ١٩٧٣.
- (٨) عوارف المعارف ٤٧١، ٤٧٢.
- (٩) التعريفات.
- (١٠) الجيلاني. الإنسان الكامل: ١/٨١ - مصطفى الحلبي ط ١٩٧٣.
- (١١) مدارج السالكين: ١/١٣٥.
- (١٢) اللوح. ٢٢٢ - ٢٢٣.
- (١٣) الرسالة القشيرية: ٢٩ - ٤٠.
- (١٤) مدارج السالكين: ٢/٢٩٣، ٢٩٧، ٣٠٣.
- (١٥) المصدر السابق: ٢/٣٠٥.
- (١٦) اللوح: ٣٦، ٣٤.
- (١٧) ابن عربي، التجليات: ٤٢٨، ضمن رسائل ابن عربي، المكتبة التوفيقية.
- (١٨) أثري بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه ٢٣٧ - ٢٢٨، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوي، الأجناس المصرية ١٩٦٥.
- (١٩) عوارف المعارف، ٤٢٧ - ٤٢٨.
- (٢٠) فتوح لغيبي: ٤٠.
- (٢١) الرسالة القشيرية: ٢٤، اللوح. ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (٢٢) عوارف المعارف: ٤٢٤.
- (٢٣) اللوح. ٤٦، التعريفات ٢٢٧، الرسالة القشيرية ٢٤ - ٢٥.
- (٢٤) اللوح: ٤٦، ٢٢٧، الرسالة القشيرية ٢٥، ٩٧، عوارف المعارف. ٤٢٥.
- (٢٥) الرسالة القشيرية. ٢٥.
- (٢٦) عوارف المعارف: ٤٢٣ - ٤٢٤، ٤٢٦ - ٤٢٧.
- (٢٧) التعرف لمذهب أهل التصوف ١٤٩ - ١٥٠.



- (٢٨) المصدر السابق، ١٤٥.
- (٢٩) المصدر السابق، ١٥٠ - ١٥٢.
- (٣٠) الملح، ٢٢٢، طبقات الصوفية: ٩٨.
- (٣١) ابن عطاء الله السكندر، لطائف المنن، ٢٨، تحقيق د. حسن حبر - دار لحسين الإسلامية - القاهرة ٢٠٠٢م.
- (٣٢) المصدر السابق ٢٤.
- (٣٣) طبقات الصوفية، ٥٤، البجويري، كشف المحجوب: ٢٥٥/١، ترجمة د/إسماعيل فتيل - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٤، الإمام الشعراني: الطبقات الكبرى ١/١٥٨، د/عبد القادر محمود، الملبسة الصوفية في الإسلام: ٣٠٩ - ٣١٠ / دار الفكر العربي ١٩٦٦، د/عبد الباقى محمد داود، البناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى: ١٥٦، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١ - ١٩٩٧م.
- (٣٤) الإمام ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٢١٨/١٠ - ٢٢٤، ٣٢٧ - ٣٤٣، وزارة الشئون الإسلامية السعودية ١٩٩٥، مدارج السالكين: ١/١٢٠ - ١٤١، ٢/٢٩٨ - ٣٠٢.
- (٣٥) مجموع الفتاوى، ٢١٨/١٠ - ٢١٩.
- (٣٦) مدارج السالكين: ١/١٣٩ - ١٤١.
- (٣٧) المصدر السابق، ٢/٢٩٩ - ٣٠٠.
- (٣٨) المصدر السابق: ١/١٣٠ - ١٤١، ٣/٢٩٨.
- (٣٩) مجموع الفتاوى: ١٠/٣٢٨.
- (٤٠) مدارج السالكين: ١/١٣٣.
- (٤١) مجموع الفتاوى: ١٠/٢١٩، مدارج السالكين، ١/١٢٢.
- (٤٢) مجموع الفتاوى: ١٠/٢١٩، ٣٤١، مدارج السالكين: ١/١٣٦، ١٣٠.
- (٤٣) مدارج السالكين، ١/١٢١ - ١٢٢.
- (٤٤) الملح: ٣٧٧ - ٣٧٨.
- (٤٥) د/ إبراهيم محمد ياسين، حل القاء في التصوف، الإسلامى: ٥٩، نقل عن مشكاة الأنوار للإمام القرطبي: ٥٧، دار المعارف ١٩٩٩م.
- (٤٦) مجموع الفتاوى ١٠/٢١٩، ٣٢٨ - ٣٢٩.
- (٤٧) الملح ٢٨٣، ٢٩١.
- (٤٨) الحكاشاني معجم اصطلاحات الصوفية، التعريفات: مادة الاتحاد.
- (٤٩) مجموع الفتاوى: ١٠/٢١٩، ٢٢٠، ٣٣٩، مدارج السالكين ١/١٣١.
- (٥٠) المصدر السابق.
- (٥١) محمد السعيد شحاته - منازل الصوفية في الواحة المحمدية: ٣٤١، مطبعة الصراف - الزقازيق، ط١/١ - ٢٠١١.

(٥٢) مجموع الفتاوى: ٢٢٢/١٠، ٣٤٢ - ٣٤٣، مدارج السالكين ١، ١٣، ٢٩٨/٢

(٥٣) فتوح القيب ٢٨، ٤٠

(٥٤) المصدر السابق: ١٢ - ١٣، ١٢٩، ١٦٩ - ١٧٠.

(٥٥) مجموع الفتاوى ١٠/٤٨٨ - ٤٩٥





## المجاهدة

### أ- مفهوم المجاهدة:

المجاهدة في اللغة: مأخوذة من الفعل (جَهِدَ) بمعنى جَدَّ، ويقال: جهد في الأمر، أي طبعه حتى وصل إلى الغاية، وبلغ المشقة، وجهد بفلان: امتحنه، وحده العدو محاهدة، وجهاداً: قاتله، واحتهد: بذل ما في وسعه<sup>(١)</sup>.

وأصل المحاهدة "الماعلة" حيث يقال: قد جهد فلان فلاناً على كذا ~~م~~ كذا كرهه وشق عليه - يجاهد جهداً، فإذا كان الفعل من اثنين كل واحد منهما يكابد من صاحبه شدة ومشقة، قيل: فلان يحاهد فلاناً - يعني أن كل واحد يفعل بصاحبه ما يحده ويشق عليه فهو يجاهده مجاهدة وجهاداً<sup>(٢)</sup>. وهي بذلك تعني الإبلاغ في الطدقة والمشقة في العمل وبذل الوسع، كما نعى المحاربة<sup>(٣)</sup> واستمراغ الوسع في مهادمة العدو، ومغالبة.

أما معنى المجاهدة في الاصطلاح:

فإنها تأتي بمعان متعددة، فهي تعني محاربة النفس الأمارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها بما هو مطبوب في الشرع وحملها على المشاق البدنية ومخالفة الهوى ويقصد بها - أيضاً - بذل لوسع في فعل ما يرضى الله تعالى وترك ما يسخطه، ~~ويستخدمه~~ الهدامة الحذر وترك الراحة. وقال بعض ~~أخبار~~ الصوفية: "ما أخذنا التصوف من القليل ~~والقليل~~ ولكن من الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات، وترك جميع المستحسنات. ومنى طريق القوم (أي الصوفية) في معاملاتهم لله تعالى على حسن المباينة"<sup>(٤)</sup>.

كما يراد بالمجاهدة كف النفس عن إرادتها من الشغل بغير العبادة<sup>(٥)</sup>، والاهتقار إلى الله عن كل ما سواه

ويقول الألوسي بعد تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (الحج ٨١): إنه شامل لجميع أنواع المجاهدة، ومنها جهاد النفس، وهو بتركبتها، بإداء الحقوق،

لله عز وجل<sup>(٩١)</sup>

ويرى الحكيم الترمذي - وهو من أكابر الصوفية - أن الله تبارك اسمه قد أمر بالجهاد "فصار الجهاد على ضربين: مجاهدة العدو بالسيف، ومجاهدة الهوى والنفس بسيف ترك المشيئة"<sup>(٩٢)</sup> وقال في جهاد النفس ﴿وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ وهو يشير بذلك إلى أن الجهاد نوعان: جهاد أصغر، وجهاد أكبر، وهما جهاد العدو، وجهاد النفس. والواقع أن المجاهدة في الإسلام أنواع متعددة، منها:

#### ٩ مجاهدة العدو الظاهر:

وهذا العدو قد يكون كافراً، أو منافقاً، أو فاسقاً، وجهاد الكفار إنما يكون بالنفس والمال واللسان، قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَمْ أُولَى الْقُرْبَى وَالْجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَصَلَّ اللَّهُ عَلَى الْجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾ (النساء: ٩٥). وقد روى أحمد بن حنبل أن النبي ﷺ قال: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وأستكم»<sup>(٩٣)</sup>.

أما جهاد المنافقين فإنه يكون بقناعهم بالحجة الدامغة وإرشادهم إلى الإخلاص في القول ﴿يَأْتِيَا الْبَيِّنَاتِ جَاهِدُوا

وترك الحفظ، وجهاد القلب بتصفيته وقطع تعلقه بالكواين، وجهاد الروح بإفناء الوجود<sup>(٩٤)</sup> وقال ابن بطال: "جهاد المرء نفسه هو الجهاد الأكمل"<sup>(٩٥)</sup>.

ويقول البغوي عند تفسير قوله سبحانه وتعالى ﴿وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلًا﴾ (المنكحوت: ٦٩): قيل: المجاهدة: هي الصبر على الطاعات. قال الحسن: أفضل الجهاد مخالفة الهوى، وقال الفضيل بن عياض: والذين جاهدوا في طلب العلم لنهدينهم سبل العمل به. وقال سهل بن عبد الله: والذين جاهدوا إقامة السنة لنهدينهم سبل الحنة. وروى عن ابن عباس: والذين جاهدوا في طاعتنا لنهدينهم سبل ثوابنا<sup>(٩٦)</sup>.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ قال الإمام القرطبي: قيل: عنى به جهاد الكفار. وقيل: هو إشارة إلى امتثال جميع ما أمر الله به والانتهاى عن كل ما نهى الله عنه، أى وجهدوا أنفسكم في طاعة الله وردوها عن الهوى، وجهدوا الشيطان في رد وسوسته، والطمعة في رد ظلمهم، والكافرين في رد كفرهم كما روى حيوة بن شريح يرفعه إلى النبي ﷺ قال: المجاهد من جاهد نفسه



ولسير على منهج خير المرسلين، والعمل بأحكام شريعة رب العالمين، وحمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال، فالمجاهد من جاهد نفسه، كما قال النبي ﷺ<sup>١٣</sup>.

وهذه الأنواع الثلاثة من المجاهدة تدخل كلها، وتشرح جميعها تحت قوله تعالى: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ﴾ وهذا النوع من المجاهدة والتنوع الذي قلناه هما موضع اهتمام الصوفية.

يضاف إلى ذلك أن نقول: إن من المجاهدة دعوة الناس إلى الحق، وحثهم على العمل بكتابات الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، وترك مجالس السوء، وهجر صحبة الأشرار، وببذ مودة العاصين، وقطع كل صلة بالماسقين، وإعلان الحرب على الضالين الغاوين المارقين، ونصب العالم نفسه للإرشاد والوعظ والهداية والنصيحة، وتفهم الناس الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأحكام الفقهية، والسيرة النبوية، وتاريخ أبطال الإسلام وحماته والإقبال على النصيحة، والعمل بها، والسعي لحنى ثمارها، ومحبة الصالحين، وزيارة المتقين، ومودة العاملين، والاستصاءة بأنوارهم والافتداء

الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَظَ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمَصِيرُ ﴿٧٢﴾ (التوبة: ٧٢).

وأما جهاد الصفاق فإنه يكون باليد، ثم باللسان ثم بالقلب، كما أمر النبي ﷺ، حيث قال: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»<sup>(١٤)</sup>.

## ٢- مجاهدة الشيطان:

وهذا النوع من المجاهدة إنما يكون بدفع ما يأتى به من الشبهات، وما يزيه من لشهوات، وما يحدثه من وساوس، ولقد حذرنا الرسول ﷺ منه ' لأنه يجرى امر ابن آدم مجرى الدم، كما أمره ﷺ سبحانه وتعالى بالآلة نتبع خطواته ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (سورة النور: ٢١).

## ٣- مجاهدة النفس:

وهذا النوع من المجاهدة إنما يكون بقهر النفس على التحلى بالمكارم، والتخلى عن الرذائل، وتعلم أمور الدين،



بأفعالهم.

كل من يفعل ذلك فهو مجاهد، وكل فعل من ذلك هو مجاهدة شريطة أن يقصد به وجه الله عز وجل، وأن يراد به إعلاء كلمته، وروع راية الحق، ومطاردة الباطل، وبذل النفس في مرضاة الله تعالى، فإن أريد به شيء دون ذلك من حظوظ الدنيا فإنه لا يسمى مجاهدة على الحقيقة: فمن حاهد ليحظى بمنصب، أو يظفر بمغنى، أو يظهر شجاعة، أو ينال شهرة فإنه لا يصيب له في الآخر.

فالفنية هي روح العمل، فإذا تجرد منها كان عملاً ميتاً، لا وزن له عند الله، وإن الإخلاص هو الذي يعطي الأعمال قيمتها الحقيقية، ومن هنا فإن المرء يبلغ بالإخلاص درجة الشهداء وإن لم يستشهد ويتصل بمقهوم المجاهدة عند الصوفية مصطلحاً أخيراً هما. الرياضة والسفر، فالمجاهدة تحصل بالرياضة النفس<sup>(١١)</sup>؛ ولذلك يعرفون الرياضة بأنها المجاهدة والأدب مع الله، أي البعد عن الخسوافر الشيطانية، وذلك بتجنب الشهوات ومخالفة أهواء النفس من طلب اللذات والخطوط الدنيوية.

والرياضة نوعان: رياضة الأدب،

وررياضة الطلب؛ فرياضة الأدب هي مخالفة هوى النفس، ورياضة الطلب هي الإخلاص والصق في المجاهدة والصحة في المراد به من الرياضة

ومن هنا تكون الرياضة عبارة عن "تهذيب ومخالفة وتربية وتأديب النفس بقصد الوصول بها إلى مكارم الأخلاق"<sup>(١٢)</sup>، فهي تهذيب الأخلاق النمسية، فإن تهذيبها تمحيصها عن خلطات الطبع ونزعاته<sup>(١٣)</sup>. وهي أيضاً "كيمياء السعادة" التي هي "تهذيب النفس باحتساب الرذائل وتركيبها عنها واستكساب المصائب المضائل وتحليلتها بها"<sup>(١٤)</sup>

أما "السفر" فهو عبارة عن القلب إذا أخذ في التوجه إلى الحق تعالى بالذكر<sup>(١٥)</sup>

ويسمى ابن سبعين "الطريق العملي للتحقق بالمثل الأخلاقية العليا بالسم، والذي يسلك هذا الطريق بالمسافر، بما يصطبه من رياضات عملية، والمقامات والأحوال هي مراحل السفر، مثل التوبة والتقوى والسورع والزهد والتوكل والرصا وهذه



الرياضات العملية كلها عند أبي  
سبعين وغيره لابد أن تتم تحت  
إشراف شيخ مرشد<sup>(١)</sup>.

هذا هو مفهوم الجاهدة لغة  
واصطلاحاً وكذلك اتصاله  
بمصطلحي الرياضة والسفر بحسب  
ما يحده عبد الصوفية أما الآن فستقر  
إلى نقطة أخرى هي بيان أهمية  
المجاهدة وضرورتها

#### (ب) أهمية المجاهدة وضرورتها:

المجاهدة مطلب إسلامي مهم،  
ومبدأ إسلامي عظيم، ومن هنا أتت  
منها كلمة «مجاهد» في اللغة  
سعيه لخدمة الله تعالى بصاحبه إلى  
«سلامة»<sup>(٢)</sup>

فالمجاهدة امتثال لأمر شرعي حث  
عليه القرآن الكريم في آيات كثيرة،  
وأكدت عليه السنة المشرفة وظهر  
واضحاً جلياً في فعل النبي ﷺ  
والصحابية - رضي الله عنهم -

فمن القرآن الكريم قوله تعالى:  
﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾  
(البكروت ٦٩)، وقد حل شأنه:  
﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (الحج ٧٨)

ومن السنة المشرفة ما روى عن أبي  
هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن  
الله تعالى قال: من عادى لي ولياً فقد  
أذنته بالحرب. وما تقرب إلى عبدي  
بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه. وما  
يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى  
أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي  
يسمع به، وبصره الذي يبصر به،  
ويده التي يبطش بها، ورجله التي  
يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه،  
ولئن استعاذني لأعيذنه» رواه البخاري.

وعن عائشة - رضي الله عنها -  
ما «أن النبي ﷺ كان يقوم من الليل  
حتى تقطر قدماه (تتشقق). فقلت له:  
لم تصنع هذا يا رسول الله، وقد غفر  
الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟  
قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»  
متفق عليه

وعن عائشة - رضي الله عنها -  
أنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا  
دخل العشر أحيا الليل، وأيقظ أهله،  
وجدتُ وشدة المنزلة متفق عليه

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «صليت  
مع النبي ﷺ ليلة، فأطال القيام حتى  
هممت بأمر سوء، قيل: وما هممت

به؟ قال: هممت أن أجلس وأدعه؛  
متفق عليه

وقال صلى الله عليه وسلم:  
«المجاهد من جاهد نفسه في الله»  
رواه الترمذي وابن حبان

فهذه الآيات التي سقناها، وهذه  
الأحاديث التي ذكرناها تعدُّ - في  
الحقيقة - مصدراً إسلامياً خالصاً  
للمصوفة في اعتماد المجاهدة مبدأً  
رئيساً لمذهبهم وطريقتهم في الوصول  
إلى الله عز وجل.

ومن هنا نجد أئمة المصوفية  
وشييوخهم يجمعون على أنه لا يفتح  
على المرید بشيء من ثمرات التصوف  
أو يكشف له شيء منها بغير لزوم  
المجاهدة<sup>(٢١)</sup>، التي أثبتوها جميع  
المحققين، وقالوا: «إنها أسباب  
المشاهدات.. فمن يجاهد يشاهد»<sup>(٢٢)</sup>  
ونقل القشيري عن شيخه أبي علي  
الدقاق: «من زين ظاهره بالمجاهدة  
حسن الله سرائره بالمشاهدة، واعلم  
أن من لم يكن في بدايته صاحب  
مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة  
شمعة تنير له الطريق»<sup>(٢٣)</sup>. فحركات  
الظواهر توجب بركات السرائر، إذ

الحركة بركة.

ومن هنا نعلم أهمية المجاهدة  
وضرورتها للنفس الإنسانية، فالنفس  
لها صفتان تمنعها من الخير:  
«أنها تكها في الشهوات وامتاعها عن  
الطاعات»<sup>(٢٤)</sup>، لذا فإنها إذا «حمحت  
عند ركوب الهوى وجب كسبها  
بلجام التقوى، وإذا حرنت عند القيام  
بالموافقات يجب سوقها على خلاف  
الهوى، وإذا ثارت عند غضبها فمن  
الواجب مراعاة حالها، فما من منازلة  
أفكر من عاقبة من غضب يكسر  
سلطانه بخلق حسن، وتحمد نيرانه  
ببرهان»<sup>(٢٥)</sup> فإذا استجلت شراب الرعونة  
فضاقت عن كل شيء إلا عن إظهار  
مناقضها، والتزير لمن يظهر إليها  
وبلاحظها، فمن الواجب كسر ذلك  
عبيها، وإحلالها بعقوبة الذل بما  
يذكرها من حقارة قدرها وخساسة  
أصلها وقذارة فعلها؛ وجهد العوام في  
توفية الأعمال، وقصد الخواص إلى  
تصفية الأحوال، فإن مقاساة الجوع  
والسهر سهل يسير، ومعالجة الأخلاق  
والبعد عن سفاسفها صعب شديد<sup>(٢٦)</sup>  
لكن كيف تكون المجاهدة، وهل



تقال درجة الصالحين حتى تجور ست  
عمدت

الأخلاق قابلية للتغيير عن  
طريق المجاهدة؟

### ج) كيفية المجاهدة:

أولها: أن تغلق باب النعمة، وتفتح  
باب الشدة

يرى الصوفية أن تكون المجاهدة  
والرياضة بالثقل والتدريب والرفق

والثانية: أن تغلق باب العز، وتفتح  
باب الدل

بالنفس شيئاً فشيئاً فلا يهجم الصوفي  
على نفسه بما يشق عليها من الأعمال

والثالثة: أن تغلق باب الراحة،  
وتفتح باب الجهد،

حتى لا تنفس نفوساً شديداً يخشى منه  
الترك والحسروج بالكليسة، فيجسب

والرابعة: أن تغلق باب النوم،  
وتفتح باب السهر

الرهق بالنمى إلى أن تعود ذلك، فإن  
لمنبت لا أرض قطع ولا ظهراً أبقى

والخامسة: أن تغلق باب الفنى،  
وتفتح باب المقر.

فإذا أراد المجاهد نقل نفسه عن  
عوائدها المذمومة إلى المحمودة

والسادسة: أن تغلق باب الأمل،  
وتفتح باب الاستعداد للموت

فيمنعها من الفعل المذموم وليدفعها  
ما ورد فيه من الوعيد على فعل

وعند أن أدهم تكون المجاهدة  
بترك النعمة واعتماد الشدة، وانتحس

المذموم، والوعيد على فعل المحمود،  
فإن ثقل عليه ذلك قطع عنها لذاتها

عن العز واتباع الدل، وهجر الراحة  
إلى الجهد، والنوم إلى السهر، ورذل

الناجزة، وداوى نفسه بترك الشهوات  
العاحلة، كما فعل أبو طلحة من

الفنى، والركض وراء المقر، ونبد  
الأمل والاستعداد للموت<sup>(٢٧)</sup>.

أصحاب السبى في إخراج حديقة  
عن ملكه لله تعالى لكونها أشغلته

أما العزالي فيرى أن هناك شروطاً  
يحب تقديمها عند من يريد المجاهدة وهي:

عن الحصور بقلبه في صلانه فجعل  
ذلك تأديباً لنفسه وعقوبة لها<sup>(٢٨)</sup>.

رفع السد والحجاب الذي بينه وبين  
الحق، فإن حرمان الخلق عن الحق سببه

ويرى إبراهيم بن أدهم أن المجاهد  
لا ينال درجة الصالحين إلا إذا حار

تراكم الحب ووقوع السد على الطريق  
قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ

ست عقبات، فهو يقول: اعلم أنك لا

خَلْفَهُمْ سَدًّا دُعُوتُهُمْ فَهُمْ لَا يُتَصَرُّونَ ﴿٩﴾

(يس: ٩). والسد بين المريد وبين الحق أربعة: المال، والجاه، والتقليد، والمعصية ويدفع قواطع الطريق أربعة أمور: الخلوة، والصمت، والجوع، والسهر. فهذه الأربعة حنة وحصن بها تدفع عنه القواطع وتمنع الموارد القاطعة للطريق. فإذا فعل ذلك، شتغل بعده بسلوك الطريق<sup>(٩٨)</sup>.

ويرى ابن عحية أن على من يريد المجاهدة أن يحتال مع نفسه شيئاً فشيئاً فيعلمها "الصمت وحده"، ثم العزلة "ثم يقدمها للقيل فإذا استأنست به زادهما شيئاً آخر، أحب الأعمال إلى الله أدومهما، وإن قيل، ولا يعلمها البطالة<sup>(٩٩)</sup>

والمجاهدة تدل فى حقيقة الأمر على أن الأخلاق تقبل التغيير بطريق الرياضة والمجاهدة.

وهنا نلاحظ مياقشة ذكبة للإمام الغزالي حول قبول الأخلاق للتغيير، فيجده يرد على من يزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها فيقول: «بعض من غلبت البطالة عليه استغل المجاهدة والرياضة والأشتغال بتزكية النفس ونهذيب الأخلاق... فزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها فإن الطباع لا تتغير.

واستدل فيه بأمرين:

أحدهما: أن الخلق هو صورة الباطن. كما أن الخلق هو صورة الظاهر فالخلقة الظاهرة لا يقدر على تغييرها، فالقصور لا يقدر أن يجعل طويلاً... ولا المبيح يقدر على تحسين صورته، فكذلك القبح الباطن يحرق هذا المحرق.

والثاني: أنهم قدلوا -حسن الحلق يقمع الشهوة والغضب، وقد جربوا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك من مقتضى المراج والطبع، فببه فقط لا ينقطع عن آدمى فاشتغاله به تضيق زمان يطر فائدة، فإن المطلوب هو قطع الغفلات القلب إلى الحظوظ العاجلة وذلك محل وجوده

فيقول: لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال رسول الله ﷺ (حسنوا أخلاقكم)، وكيف يسكر هذا فى حق آدمى وتغيير خلق البهيمة ممكن، إذ ينقل البزى من الاستيحاش إلى الأفس، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك والتخلية، والفرس من الجماع إلى السلاسة والانقياد وكل ذلك تغيير للأخلاق؟



نفسها فهي ثابتة لا تتغير وغير نسبية.

(د) مراتب النفس في المجاهدة:

وجهاد النفس يقع في مراتب متعددة:

أولها: حملها على تعلم أمور الدين

ثانيها: حملها على العمل بأمور الدين

ثالثها: حملها على تعليم من لا يعلم.

رابعها: الدعوة إلى توحيد الله عز وجل، ومجاهدة مَنْ خالف دينه وحمده نعمه

وأقوى المعين على جهاد النفس جهاد

الشیطان يدفع ما يلقي إليه من الشبهة

والمسلم، ثم تحسين ما نهى عنه من

المحرمات، ثم ما يفضي الإكثار منه إلى

الوقوع في الشهوات. وتتمام ذلك من

المجاهدة - يكون متيقظاً لسممه في

جميع أحواله، فإنه متى غفل عن ذلك

استهواه شيطانه ونمسه إلى الوقوع في

المهيات<sup>(٣١)</sup>.

وللإنسان في مجاهدة الهوى

ثلاثة أحوال

أولها: أن يعلبه الهوى ويمسكه ولا

يستطيع له خلافاً، وهو حال أكثر

الخلق، قال تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ

وأما الخيال الآخر الذي استدلوا

به : وهو قولهم إن الأدمى ما دام حيا

فلا تقطع عنه الشهوة والغضب وحب

الدنيا، وسائر هذه الأخلاق، فهذا

علل، وقع لطائفة طسوا أن المقصود من

المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية

ومحوها، وهيهات!، فإن الشهوة خلقت

لمائدة، وهي ضرورية في الحياة، فلو

انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان،

ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع

النسل، ولو انعدم الغضب بالكلية لم

يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه

ولذلك

وليس المطلوب إماتة الشهوة

بالكلية، بل المطلوب ردها إلى

الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط

والتفريط، والمطلوب في صفة الغضب

حسن الحمية وذلك بأن يخلو عن

الهور وعن الحزن حميفاً وبالجملة أن

يكون في نفسه قوياً ومسع قوته

مقادراً للعقل<sup>(٣٢)</sup>

من هنا يعلم أن أخلاق الإنسان

تتغير بالمجاهدة والرياضة ولكن يجب

أن نؤكد في هذا المقام أن الإنسان

هو الذي يتغير، أما الصفات الخلقية

هَوْنُهُ» (الحاشية: ٢٣) فكل من كان منقاداً

لهواه متبعاً لشهواته فقد اتخذ إلهه هواء

وثانيهما: أن يكون الحرب بينهما

سجالاً، أي بين الهوى وبين العقل الذي

يهدى إلى الخير والطاعة، فتارة يغلب

العقل وتارة يغلب الهوى، فهذا الرجل من

المجاهدين، وهذه هي الرتبة العليا للحلق

سوى الأنبياء والأولياء.

وثالثها: أن يغلب العقل على الهوى

فيصير مستولياً عليه بحيث صار الهوى

مقهوراً مغلوباً، وهذا هو الملك والنعيم

المقيم والحرية التامة والخلص عن ريق

الهوى وعبودية الشهوة. وهذا هو حال

الأنبياء والأولياء الخالصين من التبع

الأنبياء، وكذلك قال صلى الله عليه

وسلم «ما من أحد إلا وله شيطان وأن الله

أعاني على شيطاني حتى ملكته»

وقال في حق عمر رضي الله عنه: «ما سلك فجاً

إلا سلك الشيطان فجاً غيره»<sup>(٣٢)</sup>.

والأسفار عند الصوفية أربعة:

الأول: هو السير إلى الله في منازل

النفس إلى الأفق المين وهو نهاية مقام

القلب ومبدأ الأسماوية

والثاني: السفر بالله بالاتصاف

بصفاته والتحقيق بأسمائه إلى الأفق الأعلى

ونهاية الحصرة الواحدة

والثالث: هو الترقى إلى عين الجمع

وحضرة الأحدية. وهو مقام «قاب قوسين»

ما بقيت الاثينية، فإذا ارتفعت فهو مقام

«أو أدنى» وهو نهاية الولاية

الرابع: هو السير بالله عن الله

للتكميل. وهو مقدم البقاء بعد الفناء بعد

الجمع

ولكل واحدة من هذه الأسفار نهاية

كما كان لها بداية<sup>(٣٣)</sup>

هـ) نماذج لـصوفية مجاهدين:

تعد المجاهدة سمة من سمات

الراشدين في العلم. فقد قيل "الروح

في العلم من وجد في علمه أربعة أشياء:

التقوى بينه وبين الله، والتواضع بينه وبين

الخلق، والزهد بربه وبين الدنيا،

والمجاهدة بينه وبين نفسه"<sup>(٣٤)</sup>

من أجل هذا حرص الصوفية على

مبدأ المجاهدة، وأكثروا من مجاهدة

أنفسهم، قال أبو يزيد: "عملت في

المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت شيئاً

أشد عليّ من العلم ومتابعته ولولا

اختلاف العلماء لتست، واختلاف العلماء

رحمة إلا في تحريد التوحيد<sup>(٣٥)</sup>

ويحكى الحكيم الترمذي عن



تحرسته هي لمجاهدة فيقول: فاهتديت  
لشيء من رياضه النفس فحدث فيها،  
فأعانى الله، وألهمت منع الشهوات  
نفسى، حتى صرت كأنى أعلم على قلبى  
الشيء بعد الشيء، حتى ربما كنت أمتنع  
نفسى الماء البارد، وأتورج من شرب ماء  
الأنهار، فأقول لعل هذا الماء جرى على  
موضع غير حق، فكتبت أشرب من البئر  
أو من الوادى الكبير<sup>(٢٧)</sup>

و "سهل بن عبد الله التستري" له هي  
مجاهدة النفس صور كثيرة، ويقال إنه  
حمل نفسه على أن يأكل وجبة واحدة  
كل خمسة عشر يوماً، وأنه قطع عمراً  
طويلاً بفناء قليل<sup>(٢٨)</sup>

ويحكى الغزالي أن "صموان بن سليم"  
كان قد تعقدت ساقه من طول القيام،  
وكان إذا جاء الشتاء اضطجع على

السطح ليضربه البرد، وإذا جاء الصيف  
اضطجع داخل البيت ليحد الحر فلا ينام  
ولا يخلو هذا من مبالغة، ويُعد عما  
شرعه الله تعالى من الفرق بالنفس وحسن  
سياستها، والبعد عن التشديد عليها،  
والحرمان لها، والأخذ بالحلل الطيب دون  
إسراف ولا تبذير.

ويبين "أبو سبطين" الأسس الذى تقوم  
عليه مجاهدة النفس عنده، فالنفس عنده  
ليست حراً محصاً ولا شراً محضاً، وإنما  
هي مركبة من الأمرين معاً، ومن ثم  
ينبغي على السالك أن يقهر جانب الشرفى  
بنفسه<sup>(٢٩)</sup>

وهو الاحتام نقول ما قاله "أبو عجيبة":  
"فما تحقق سير السائرين ورحيلهم إلى  
المحبوب إلا بمحاربة النفوس  
ومجاهدتها"<sup>(٣٠)</sup>

أ.د/ محفوظ عزام



- (١) مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط، الطبعة الثالثة ١٤٧/١ مادة (جهد).
- (٢) الطبري تفسير ٣٦٧/٢
- (٣) الحرجاني. الترميمات ص ١٨٠
- (٤) عماد الدين الأموي: حياة القلوب ص ٢٣٧
- (٥) ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٢٣٧/١١ - ٢٣٨
- (٦) الألويسي: روح المعاني ٢١٣/١٧
- (٧) ابن حجر. فتح الباري ٢٣٧/١١ - ٢٣٨
- (٨) البغوي: تفسير البيهقي ٢٥٦/١
- (٩) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن ٤٤٩١/٧
- (١٠) الحكيم الترمذي، كتاب حتم الأولياء ص ٥٦.
- (١١) رواء أحمد والنعماني والحاكم.
- (١٢) رواء مسلم والترمذي
- (١٣) د. محمود عزام: الجهد في ضوء الكتاب والسنن ص ٨ - ٩
- (١٤) عماد الدين الأموي. حياة القلوب ص ٢٣٧
- (١٥) د/ حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية ص ١٦٣، وانظر الحرجاني: الترميمات ص ٢٣٨.
- (١٦) الجرجاني الترميمات ص ١٠٠
- (١٧) المرجع السابق ص ١٦٦.
- (١٨) المرجع السابق ص ٢٣٤، ص ١٠٥
- (١٩) د أبو الوفا الثمنازاني ابن ميمون وفلسفته الصوفية ص ٤٠٩
- (٢٠) عماد الدين الأموي: حياة القلوب ص ٢٣٧.
- (٢١) د. حسن الشرقاوي معجم ألفاظ الصوفية ص ٢٥٢.
- (٢٢) البجويري كشف المحجوب ص ٤٣١.
- (٢٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٩٨
- (٢٤) ابن حجر فتح الباري م ١١ ص ٣٣٨.
- (٢٥) لقشيري الرسالة القشيرية في علم التصوف ص ٩٩
- (٢٦) عماد الدين الأموي: حياة القلوب ص ٢٤٧
- (٢٧) القشيري الرسالة القشيرية ص ٩٨ - ٩٩
- (٢٨) لقزالي: إحياء علوم الدين ٨١/٢، ٨٢



- (٢٩) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ٥١١
- (٣٠) المراني: إحياء علوم الدين ٢/ ٦٠، ٦١، ٦٢
- (٣١) ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري - ١١ / ٣٢٨ .
- (٣٢) عماد الدين لأموى حياة الملوب ص ٢٤٢ .
- (٣٣) حيدر الأملي: تحقيق العبوة والرسالة والولاية وتمييز ختم الأولياء - ملحق بكتاب ختم الأولياء للعتكيم الترمذي ص ٥٠٣ .
- (٣٤) النعوى: تفسير ١ / ٨ .
- (٣٥) أبو نعيم حلية الأولياء ١٠ / ٣٦
- (٣٦) الحكيم الترمذي: كتاب ختم الأولياء ص ١٥
- (٣٧) المحويري: كشف المحجوب ص ٤٣١ .
- (٣٨) أبو الوفا لفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٤١٢
- (٣٩) إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ٥١٠ .

#### مراجع للاستزادة:

- ١- الأمي تحقيق عبوة والرسالة والولاية - وتمييز ختم الأولياء ملحق بكتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذي، بيروت.
- ٢- الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - القاهرة.
- ٣- النعوى معالم التنزيل في التفسير - القاهرة
- ٤- لفتازاني (د. أبو الوفا): ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبناني - بيروت سنة ١٩٧٣م.
- ٥- الجرجاني، التعريفات - طبعة الحبش - القاهرة سنة ١٩٧٨م
- ٦- ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١١ ، أشرف على طبعة معب الدين الخطيب - نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد المملكة العربية السعودية.
- ٧- الحكيم الترمذي: كتاب ختم الأولياء - تحقيق عثمان إسماعيل يحيى - المطبعة الكاثوليكية بيروت
- ٨- الزين (مصحح عامل) الصوفية في نظر الإسلام - دار الكتاب اللبناني - بيروت لبنان.
- ٩- الشرفوي (حسن): معجم ألفاظ الصوفية - الطبعة الأولى - مؤسسة مختار لشعر والتوزيع - القاهرة سنة ١٩٨٧
- ١٠- الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن - القاهرة.
- ١١- ابن عجيبة إيقاظ الهمم في شرح الحكم - تقديم ومراجعة محمد أحمد حميد الله - دار معارف، القاهرة سنة ١٩٨٥ .

- ١٢- عزام (د. محمود): **الجهاد في ضوء لكتاب والسنة** - وزارة الدفاع السعودية - الرياض سنة ١٩٨٥م
- ١٣- عماد الدين الأمازيغي: **حياة انقلوب في كنفية لوصول إلى المحبوب** - بهامش كتاب **قوت لقلوب في معاملة المحبوب** لأبي طالب المكي، مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة
- ١٤- لغزالي (أبو حامد): **حياة علوم الدين** ج ٢ - دار الريان للتراث - القاهرة سنة ١٩٨٧.
- ١٥- القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن** ج ٧ دار الريان للتراث، القاهرة
- ١٦- القشيري، الرسالة القشيرية هي علم تصوف - تحقيق وإعداد معزوف رزق وعلي عبد الحميد بطله - دار الخير - الطبعة الأولى - بيروت سنة ١٩٩١م.
- ١٧- مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط** - الطبعة الثالثة ج ١ ص ١٤٧ - مادة (جهد).
- ١٨- أبو نعيم، حليه الأولياء وطبقات الأصفياء ج ١ - دار لكتاب العربي - بيروت سنة ١٩٨٧.
- ١٩- الهجويزي: **كشف المحجوب** - دراسة وترجمة وتعليق دكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل - نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٧٤م.

## المحبة

### ١- تمهيد لا بد منه:

المحبة عمل قلبي يظهر أثره على الجوارح هي اتباع أوامر المحبوب وإتيانها واجتناب نواهيه ورفضها، فتكون المحبة معبرة عن أوامر المحبوب ونواهيه بحيث تتحد رغبة المحب مع رغبة المحبوب، ولقد عبر الرسول ﷺ عن هذا المعنى حين قال: لا يزال أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما يحتر به<sup>(١)</sup>، فيكون هوى النفس تابعاً لما جاء به الرسول ويكون سلوك المرء تنميذاً أو انقياداً، فتفاد الجوارح لهوى النفس ويكون هوى النفس تبعاً لما جاء به الرسول، فيكون سلوك المؤمن تحقيقاً للنسبة وتطبيقاً لمهج المرار<sup>(٢)</sup> على نحو تلقائي.

والحبيب اسم لصفاء مسودة القلب، والعرب تسمي بياض الأسنان ونضارتها حبيب الأسنان، والحباب هو مما يعلو الماء عند العليان الشديد، وعلى هذا تكون المحبة عليان في

القلب: تعبيراً عن الاهتياح إلى لقاء المحبوب ومن خصائص المحبة الصادقة اللزوم والتباعد، والعرب تصول أحب اليعبر بمعنى أنه يبرك فلا يقوم ويصبح ذلك أمراً ملارماً وحالاً له، فكأن المحب لا يبرح بقلبه عن ذكر محبوبه، وقيل غير ذلك<sup>(٣)</sup>

وقد ذكر القرآن الكريم المحبة ﷻ تعالى فقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُؤْمِنِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتُلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا﴾ (الصف: ٤) ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا يُحِبُّكُمْ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٣١) ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة: ٥٤)، وفي الحديث: «ومن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه».

فوصف الله م عباده بأنه يحب عباده المؤمنين، ووصف المؤمنين بأنهم

ظاهراً، فإن نفس الإنسان معلقة بمحنة المصائب وفعل الخيرات بمقتضى فطرتها المصححة، فهي تحب مكارم الأخلاق وإن هاتها أن تتحقق بها، وتحب العلم والمعرفة وإن فاتها حظها من ذلك، وقد يبادر المرء بفعل المصائب وتتعلق بها نفسه لا يتقرب بها إلى أحد من الخلق، ولا يطلب بها مدح أحد، فهو يفعلها لا رغبة في مدح ولا رهبة من ذم، ولكن لتعلق نفسه بها وصيرورة ذلك سجية وطبعها ملازمًا له وهذه الأمور إذا وقعت من صاحبها على هذه الكيفية فهو بذلك يحقق لنفسه نقى ويدفع عنها ضرا، وهذا أمر يحسه الفاعل في نفسه ومن نفسه ولا يحسه أحد غيره.

وتمام الدين إنما يكون بكمال هذه الفطرة وسلامتها، وهذه الأمور التي تحبها النفس وتلذذ بها هي ما سماه الشرع بالمعروف، والأمور التي نكرها بمقتضى فطرتها هي ما سماه الشرع بالمكفر، فأمر بالأول ونهى عن الثانى، وجب النفس لشيء ما لا يقع منها إلا بعد إحساسها بهد،

بحيونه، وصفة المحسة من الصفات الحبرية التي ورد بها السمع في الكتاب والسنة وكانت محل خلاف بين علماء الكلام من معتزلة وشاعرة، فمنهم من نفاها مطلقا كالمعتزلة ومنهم من تأولها بالإرادة كالشاعرة أما سلف الأمة فهم يتبنونها كما وردت في القرآن والسنة بدون تأويل ولا تعطيل

ولقد أثبت القرآن أن الله تعالى هو الذى حبب الإيمان وزينه فى قلب المؤمن: ﴿وَلَيْكُنْ لِلَّهِ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ إِلِيْمَنَ وَزَيْنَهُ﴾ ﴿قُلُوبِكُمْ وَكَرَهِتُمْ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (الحجرات : ٧)

وللصوفية وأصحاب الأحوال كلام كثير في المحبة فيه الصحيح الموافق لما جاء بالكتاب والسنة وفيه السعيق المبتدع الذى رفضه كسار مشايخ الصوفية أنفسهم.

## ٢ النفس والمحبة:

قاله تعالى حبق نفوس بنى آدم وفطرها على محبة الخير السافع وكراهية الشر لضرار وذلك أمر فطرى يجده كل إنسان فى نفسه



الشيء، وتحقق نفعه لها إنما يكون بعد كمال معرفة الشيء ومعرفة مدى ما فيه من نفع فتتعلق النفس به، وكذلك كراهية النفس لشيء ما إنما تحصل بعد إحساس النفس بالضرر الكامل في هذا الشيء، أما الشيء الذي لا تحسه النفس أصلاً ولا تشعر به فلا تتعلق به إطلاقاً لا حباً ولا بغضاً.

والنفس البشرية قد خلقت على نحو معين فهي خلقت فقيرة حاملة عاجزة، وهي في كل ذلك محتاجة إلى غيرها، فهي محتاجة في فقرها إلى من يتعهدا ويتولاهما، ومحتاجة في جهلها إلى من يعلمها ما لم تكن تعلم، ومحتاجة في عجزها إلى من تستعينه فيعينها، وهذا أمر بين من حال الإنسان هي أطوار حياته المختلفة طفلاً رضيعاً، وشاباً فتياً، وشيخاً هرمًا، فالعجز والجهل والعجز من لوازم النفس البشرية ومن طبيعتها، ومعلوم أن هذه الأمور تختلف باختلاف عمر الإنسان في مراحلها المتعددة، فقمر الطفل وعجزه، يختلف عن قمر الشاب وعجزه وكذلك الشيخ يختلف

في حاله عن حال سابقه في كل هذه الأطوار المحتملة. ولم تبرح هذه الأحوال ملازمة للنفس، ومن إحساس النفس بفقرها وجهلها وعجزها ينشأ عندها نوع من التعلق بمن يكفيها هذه الحاجات، فهي قد تتعلق بشخص ما، وتتوجه بولائها وحبها له إن هي علمت أنه يكفيها عجزها، أو فقرها أو جهلها، كما يتعلق الطمّل بالديه والتلميذ بمعلمه، فإذا لم يجد المرء عند هؤلاء ما يسد فقره أو عجزه توجه بولائه إلى غيرهم، وهكذا إلى من يثبت بولائه في نهاية الأمر عند من يشق عليه أن يلبى له هذه الحاجات<sup>(١)</sup> وإحساس النفس بهذه الأمور هو الذي يحرك فيها الإرادة والتوجه إلى مطلوب بعينه فتجبه ويتعلق رجاءه به.

فإن كل حركة ظاهرة أو باطنة معشها إحساس النفس بها فتوجه الإرادة إليها، وبين الحب والبغض تتقلب أحوال النفس البشرية وتتغير، وعلى ضوء هذين الحالين تتحدد علاقة النفس بغيرها، ولا تخلو نفس بشرية من الاشتغال بأحد هذين الحالين، فهي تتقلب دائماً بين محبة

الحق وما يؤدي إليه وكراهية الباطل وما يؤدي إليه، ومن هنا فإن النفس قد تتوجه بحبها إلى مطلوبها ومقصودها مباشرة، فيكون محبوبها مقصودا لذاته، وقد تتوجه بحبها إلى من يعيها ويوصلها إلى مطلوبها فهي تتعلق به على أنه وسيلة لنيل مطلوبها وتحصيله، وليس لأنه مقصودها وغايتها، فهي تتعلق نارة بشيء قد تحبه لذاته فيكون هو مطلوبها ومقصودها، ونارة قد تتعلق بشيء لأنه وسيلة لعيره فيكون محبوبها ليس مطلوباً لذاته بل مطلوباً لعيره، ويكون محبوبها الأول هو الغاية

والثاني هو الوسيلة. وكذلك إذا كرهت النفس شيئاً ما فإنها قد تكرهه لذاته، وقد تكرهه لأنه وسيلة إلى مكروه لها

إذا عرفنا هذه الأمور فمن اليسير الآن أن نقرر أن كل نفس لابد لها من محبوب تتعلق به إرادته، فيكفيها فقرها وعجزها فسنتيعه ويقصده. وإذا أنعم الإنسان نظره فيما حوله وهي علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه، وجد أن كل ما في هذا العالم إذا تعلق به النفس فينغى أن يكون تعلقها به على أنه وسيلة تعين

على تحقيق المطلوب، وليس على أنه هو المطلوب لذاته ومن الأصول المقررة في الإسلام أن الله تعالى هو المعين على تحقيق المطلوب، وهو المعين على دفع المكروه، وهو الذي يجب أن يحب ويقصد لذاته لا لغيره، وهذا هو المعنى المقصود في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَ﴾ (البقرة: ١٩٥) فعبادته تعنى قصده والتوجه إليه إجابة ومحبة، والاستعانة به هي معنى ربوبيته المتضمنة لمعنى قيوميته على خلقه، وهذا المعنى قد أدركه كبار الصوفية وأئمة <sup>القوم</sup> <sup>العظيم</sup> فعاشوه حالاً ومقالاً، وصدق الله <sup>التي</sup> <sup>التي</sup> ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (البقرة: ١٧٧).

ولما كان من لوازم النفس الفقر والعجز فإن إحساسها بحاجتها إلى ربها طلباً لرعايته، وإلى عبادته، والإخبات له، ليس له مظهر فيقاس به؛ لأن قلب المؤمن لا يحصل له الاطمئنان إلا بدوام ذكره لله رباً خالقاً والها معبوداً، وإذا حصل له ما يتنعم به أو يطمئن إليه من غير الله فيه سريع الزوال دائم التحول، بل قد يحصل له منه ما يؤذيه ويضره في بعض الأحوال، لأن كل نعيم حصل من غير الله فمصييره التحول والزوال، أما إليه



فلا بد له منه في كل حين فلا يزول عنه ولا يتحول أبداً وصدق ليبدأ ﷺ.

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وكل نعيم لا محالة زائل

هذه أصول عامة تلقى لنا الضوء على موضوع المحبة وإلى من ينبغي أن نتوجه إليه قلوبنا بحفا وولاءاً.

والرسول ﷺ قد وصف المؤمن بأنه حارث همam يعني كثير الهم والفعل ولا بد لكل نفس من مطلوب تتعلق به إرادتها وتتوجه إليه بماداتها وقصدها،

وقد لا يحصل لها المطلوب الذي تسعى إليه إلا بوسائل معينة، فالمرء محتاج

في تحقيق مرادها ومطوبها إلى شيء يعيها على تحقيق ذلك المطلوب، ولو

تأملنا قليلاً نجد أن مرادات النفس في هذه الحياة كثيرة ومتنوعة، لكنها

كها تطلب لغيرها ولا يراد شيء منها لذاته أصلاً، فهي مرادات بالعرض

وليست مرادات بالذات، والنفس البشرية لا يحدث لها الأمان

والاطمئنان إلا بمراد تطليه لذاته لا لغيره، وتقصده لذاته قصد العايات

وليس قصد الوسائل، وتستعينه لأنه هو المعين بذاته، وليس وسيله إلى غيره

فيكون هو مستعانها ومعبودها،

فيتعلق به حبها لذاته لا لغيره وهذا لا

يكون إلا لله، وهنا نجد الاستعانة

تتلازم مع المحبة والمعبادة لأن العبد لا

يعبد إلا من يستعينه ويستهديه فيدعوه

ويقصده<sup>(٥)</sup> وكبار الصوفية

و متقدمون منهم يتفقدون على هذه

الأصول العامة في معنى المحبة

ويجعلونها صفة لله كما وصف نفسه

بذلك، ولا يتأولونها، ويجعلونها صفة

للعبد كذلك كما يتمق الصوفية

على أن حال المحبة مقيدة بالحواف من

الله والرجاء فيه، ولذلك فهم يجعلون

أصولهم في المحبة مقيدة بفعل المأمور

رعة في الثواب وترك المحظور رهبة

من العقاب، وهذا حال كثير منهم

وقد نقل القشيري عن سهل التستري

قوله "أصل كل حير في الدنيا

وآخرة الخوف من الله" والوحل من

الله متضمن خشيته ورجاءه، وإلا

لكان ذلك فتوطاً وبأساً فالمحبة عند

كبار الصوفية ومشايخهم هي التي

تقتضي فعل المأمور وترك المحظور

وقد تكلم الصوفية عن المحبة

لدى المؤمنين على مستويين



١ - المستوى الأول ، وهو درجة السامعين فيحب المؤمن ما أمر الله بحبه وما أحبه رسوله وأمر بحبه وهذا المستوى يشمل فعل الواجبات والنوافل وكرائم الأخلاق وهذا حال المقربين إلى الله

٢ - المستوى الثاني: وهو حال المقتصدين الذي يمثل الحد الأدنى من الإيمان ، وليس بعده من الإيمان حبة خردل وهذا هو الحب الواجب لتحقيق معنى الإيمان: كما قال صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وماله ، والناس أجمعين» فهذا النوع يلزم عنه أن يكون الله ورسوله أحب إلى المؤمن مما سواه

والناس هنا درجات حسب صفاء قلوبهم وامتلائها بحب الله:

١ - فهناك قوم يملكون القدرة والإرادة والمحبة ولكنهم يتوجهون بها إلى ما حرم الله ونهى عنه ، فيحبون ما أبغض الله ويبغضون ما أحب الله وهذا حال كثير من الخلق

٢ - وهناك من يملك القدرة والإرادة والمحبة ويتوجهون بها إلى

تحقيق معنى الحب لله ، وفي الله ، فهؤلاء سادة المحبين ، وهذه المحبة الصادقة هي التي تدفع المؤمن إلى فعل لطاعة حبا لها وترك المعصية كرها لها

٣ - وهناك من يملكون الإرادة الصادقة والمحبة التامة لكن تنقصهم القدرة والاستطاعة التامة فهؤلاء يأتون ما يحبه الله ورسوله قدر استطاعتهم ، كما هو حال أهل الصفة وفي حق هؤلاء قال صلى الله عليه وسلم: (إن بالمدينة لرجالا ما سرتم سيرا ولا سلكتم واديا إلا كانوا معكم ، فقالوا: وهم بالمدينة يا رسول الله ، قال : وهم بالمدينة حسبهم العذر)<sup>(١)</sup>.

٤ - وهناك قسم رابع فيه قدرة ناقصة ، وإرادة للحق قاصرة ، وفيه من إرادة الباطل القدر الكثير وهذا شأن ضعفاء المؤمنين

وهذا المعنى السابق للمحبة يكاد يكون محل اتفاق بين سلف الأمة ويحكي ابن تيمية أن كبار الصوفية الملتزمين بالكتاب والسنة يتمقون على هذا المعنى ومن أبرز ملامحه أنه لا يؤدي بالمحب إلى نوع من القياء أو



ونواهيه، فيكون المحب موجودا عند  
انطاعة مضمودا عند المعصية

وأيضا قال أبو علي الرودياني :  
المحبة الموافقة أى موافقة الأمر والنهى.

ويحد أصحاب هذا الاتجاه من  
الصوفية يرفضون استعمال لفظ  
العشق أو الشوق فى موضع المحبة  
لأنهم يألفوا لفظ القرين  
واستعماله فإن لفظ المحبة لفظ  
قرآنى، أما كلمة العشاق أو الشوق  
هى قد تصلح لما بين البشر، أما مع  
الله فلا يجوز استعمالها ولا وصفه بها  
لا عاشقا ولا معشوقا، ويعمل أبو علي  
الاستغناء ذلك بأن لفظ العشاق يحمل  
معنى تجاوز الحد فى المحبة، والحق  
سبحانه لا يوصف بأنه يتجاوز الحد  
فى حبه لا عاشقا ولا معشوقا، فلا  
يصح إطلاق لفظ العشاق فى حقه؛ لأنه  
لو جمعت محبة الحق كلهم فى  
شخص واحد ما بلغ ذلك استحقاق  
قدر الله فلا يقال أن عبدا تجاوز الحد  
فى حبه لله

أما أصحاب الاتجاه الثانى، وهم  
الكثرة العالمة فى تراث الصوفية،  
فقد عبروا عن حالهم فى المحبة باللفظ

السكر، كما لا يلزم عنه ما يقول  
بعض الصوفية من الحبول أو الانحاد  
أو شبه ذلك

ونستطيع أن نميز بين اتجاهين  
فى المحبة فى تراث الصوفية :

الاتجاه الأول: وهو الذى يلتزم فى  
تعبيره عن المحبة بالمعنى السابق،  
ويتمثله فى سلوكه فيكون المحب  
واعيا بما يقول، أو ما يفعل، ويحيى  
مقاله عن المحبة معبرا عن حاله فيها،  
ملتزما فى ذلك بالأوامر والنواهي  
الشرعية

أما الاتجاه الثانى: فيجد المحبة  
عنده تأخذ معنى خاصا اصطلاحيا  
وتحد تعبيره عنها يأخذ شكلا رمزيا  
قرب ما يكون إلى الألفاظ التى قد لا  
يهمها إلا لفظ معين من خاصة  
الصوفية، ويتضح لنا ذلك من أقوالهم  
فى المحبة وتعريفاتهم لها

وقد ذكر القشيري فى رسالته  
أقوالا كثيرة فى المحبة ولكنها على  
كثرتها لا تخرج عن هدير الاتجاهين

فالإتجاه الأول يمثل قول التستري  
فى المحبة إنها : معانقة الطاعة ومباينة  
المخالفة بمعنى أنها التزام بأوامر الله

سكت فمع الله، فهو بالله والله ومع  
الله، فيحكي الشيوخ  
وقيل: المحبة سكر لا يصحو  
صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه. وقيل:  
الحب أوله خذل وآخره قتل<sup>(٣)</sup>

ونقد تطور مفهوم المحبة عند  
كثير من الصوفية، وزاد بعضهم في  
استعمال الرمز والتعمية، ويفسول  
الكلايدى وهو من كبارهم في  
كتابه "التعريف"، إن للقوم عبارات  
تقرءوا بها، واصطلاحات فيما بينهم  
لا يكاد يستعملها غيرهم.

ويمكن القول بأنه طرأ في  
القرن الثالث الهجرى تعبير  
وتحول على نمط الحياة الروحية في  
التصوف عامة، فالقد تحول مفهوم  
الحب عند صوفية القرن الرابع تحولا  
حدريا عما قرأناه عند متقدميهم،  
وبشأ عن هذا المفهوم الجديد مذاهب  
مختلفة هي الفناء، والحلول، والاتحاد.

واتخذ بعض الصوفية من أسماء  
المحوبات في الشعر العربي رمزا  
يتغنى به مشيرا إلى محبوبه وهو الله،  
وتحدثوا في الفناء والبقاء والصحو  
والسكر... إلخ وتحول التصوف على

رمزية وغالوا في ذلك حتى خرج  
بعضهم عن المحبة المشروعة، إلى ألوان  
من لفناء الذى انتهى ببعضهم إلى  
الحلول أو الاتحاد، فكان حالهم  
بدعيا لا شرعيا

ولقد ذكر القشيري عن السري  
السقطي قوله في المحبة: لا تصلح  
المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما  
لآخر: يا أنا.

وقال الشلى: المحب إذا سكت  
هلك

وقال أبو يعقوب: لا تصلح المحبة  
إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية  
المحبيب بفناء علم المحبة

وتكلم الشيوخ في المحبة في  
موسم الحج، وكان فيهم الجنيد  
وكان صغير السن، فقالوا له: هات  
ما عندك يا عرافى، فأطرق رأسه  
ودمعت عيناه ثم قال: عبيد ذهب عن  
بسمه، متصل بذكر ربه، قائم في  
حقوقه ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه  
أنوار هويته، وصما شربه من كأس  
وده، وانكشف له الجبار من أستار  
عييه، فإن تكلم في الله، وإن نطق  
فمع الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن



والثأسي من أمثال الحسن البصري

وسميان الثوري وغيرهم فهو يتكلم

عن الفناء، والحقيقة، والقبض،

والبسط من واقع تجربته في المحبة

فيقول: فقدت ثلاثين سنة حارسا

على باب القلب، وحفظت القلب وقد

حافظت على قلبي عشر سنوات، والآن

بعد عشرين سنة لا أعلم شيئا عن

القلب، ولا يعرف القلب شيئا عنى،

وعادرت الدهر بحيث بكى على أهل

الأرض والسماء، ثم صرت بحيث

كنت أبكى أنا على غيابهم، والآن

أصبحت بحيث لا أعلم عنهم ولا عن

نفس شيئا، الخوف يقبضني والرجاء

يبسطني، فمهما أكر منقبضا

بالخوف بكن ثمة فناء، وعندما

أنبسط بالرجاء يعيدون إلى نفسي.

كما ورد عنه قوله: فقدت يوما

قلبي فقلت يا إلهي رد على قلبي

فسمعت مناديا يقول: يا جنيد نحن

سلبناك القلب لكي تكون معنا.

أتريد أن تبقى مع غيرنا هيئنا لذلك

الشخص الذي نال الحضور ولو ساعة

واحدة طيلة عمره.

التصوف هو أن يملك الحق عنك

ويميتك به.

من يقول الله، دون أن يراه

فهذا كاذب

ما دمت تقول: الله، وتقول:

عبد، فهذا شرك؛ لأن العارف

والمعروف واحد، كما قالوا: ليس في

الحقيقة إلا هو، ها هنا الله فأين

العبد، أي أن الكل هو الله<sup>(٨)</sup>

ويتكلم السراج في كتاب الجمع

عن المحبة عند الصوفية وتسميها إلى

بدرجات ثلاثة:

١- محبة العامة. وهي من

إحسان الله إلى العبد لأن قلب العبد

مجهول على محبة من يحسن إليه،

وقد اشترط سمنون لهذا النوع من

المحبة صفاء الود مع دوام الذكر لأن

من أحب شيئا أكثر من ذكره على

لسانه وفي قلبه.

٢- ومحبة المتحققين. وهي وليدة

نظر القلب في الصفات الإلهية،

ويصفها أبو الحسين النوري بقوله:

"إنها هتك الأستار وكشف الأسرار".

٣- ومحبة العارفين: وهي وليدة

المعرفة الكاملة بأن الله يحبهم، بدون

سبب أو علة وإنما بمحض وصله،



وكذلك كان كلام سهل التستري (٨١٦-٨٩٦ م) عن المحبة، التي فصل التعبير عنها بمصطلح خاص به هو (المسألة)، بمعنى المسامرة التي تكون بين المحبين سرا مكتوما لا يباح به لغيرهما، ومن مطلق المحبة بين المتسامرين يكون خضوع المحب لأوامر محبوبه طلبا لرضاه، وحبا له، وحبا فيه، وليس خوفا من بطشه وعضبه؛ ولذلك فإن المحبة عند التستري تعنى ملازمة الطاعة، والالتزام بأوامر المحبوب؛ فهي كما عرفها (موافقة القلب لله) وذلك أسماى مراتب المحبة<sup>(١١)</sup>.

أومر علامات المحب عنده ألا يعمل عن ذكر محبوبه شغوا شاعرا بمعيته، والمحبة عنده عطاء وهبة من الله، يتفضل به الله على العارفين من عباده دون انتظار أو سؤال منهم حين يستشعر المحب بمعيته؛ حيث ينصرف الذاكر عن كل لفظ يردده لسانه إلى حضور قلبي يغيب الذاكر فيه عن نفسه، ويأتمس بحضرة محبوبه، فيمسي عن نفسه بيكائه بحضرة ربه<sup>(١٢)</sup>.

ويفسر الحلاج نظريته في الخلق هي ضوء رأيه في المحبة، حيث يجعل المحبة علة الوجود، فيقول

وهم كذلك يحبونه بدون علة أو سبب ومن خصائص هذا النوع أن يفتنى المحب في محبوبه عن محبته، فإذا كان عالما بمحبته هي نفسه ومحسنه عسر صحيحة، ولا تصح المحبة هنا إلا بفناء المحب عن حبه. وعن علمه بحبه، وقد عبر عنها الحنيد بقوله، (المحبة أن تحل صفات المحبوب محل صفات القلب المحب مصداقا لموله النبي ﷺ: «هَذَا أَحَبُّهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَيَصْرَهُ الَّذِي يَبْصُرُهُ وَيَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا»

ويشير القشيري في الرسالة إلى أن (هذا النون المصري) أول من استعمل الرمز في التعبير عن المحبة، فتكلم عن كأس المحبة والمحبين والشراب والسكر وشراب المحبين والعارفين، ووصل بذلك إلى درجة اتحاد المحب بالمحبوب، وعبر عن ذلك شعرا، فقال:

اطلبوا لأنفسكم

مثمما وجدت أنا

قد وجدت لي سكا

ليس في هواه عنا

إن بعدت قريني

أو قرئت منه دنا<sup>(١٣)</sup>

وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق لأنى ما زلت أبدا بالحق حقا .

يقول ابن قيم الجوزية: "الحمد لله الذي جعل المحبة إلى الظفر بالمحسوب سبيلا، ونصب طاعته والخضوع له على صدق المحبة دليلاً، وحرك بها النفوس إلى أنواع الكمالات إثارةً لطلبها وتحصيلها، وأودعها العالم العلوي السفلي لإخراج كماله من القوة إلى الفعل إيحاداً وإمداداً وقبولاً، وأثار بها الهمم السامية والعمرات الثمالية إلى أشرف غاياتها تخصيصاً لها وتأهلياً، فسبحان من صرف عليها القلوب كما يشاء ولما يشاء بفدريته، واستخرج بها ما خلق له كل حي بحكمته، وصرفها أنواعاً وأقساماً بين بريته، وفصلها تفصيلاً، فجعل كل محبوب لمحبه نصيباً . إلى أن قال: "وفصل أهل محبته ومحبة كتبه ورسوله على سائر المحبين تفضيلاً، فبالمحبة والمحبة وحدت الأرض والسموات، وعلبها فطرت المخلوقات، ولها حركات الأفلاك الدائرات وبها وصلت الحركات إلى غاياتها، واتصلت بداياتها بنهاياتها، وبها ظفرت النفوس بمطالبها، وحصلت على نيل مأربها، وتحلصت من

تحلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق... وقبل أن يعلم الحلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحات ذاته هي ذاته، في الأزل، حيث كان الحق ولا شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته هي ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علّة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها وهي آدم الذي جعله الله صورته .  
أند الدهر<sup>(١٢)</sup>

ولما خلق آدم على هذا النحو مجده فاختره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق لصورته فيه وبه، هو هو) سبحان من أظهر ناسوته

سر سنا لاهوته الثاقب  
ثم بدا في خلقه ظاهراً  
في صورة الأكل والشارب  
حتى لقد عاينه خلقه  
كلمة الحاجب بالحاجب  
إن لم تعرفوا الله فاعرفوا آثاره



معاطنها، واتخذت إلى ربها سبيلاً، وكان  
لها دون غيره مأمولا، وبها نالت الحياة  
الطيبة، وذاقنا طعم الإيمان لما رصيت  
بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد  
رسولاً<sup>(١)</sup>

أ. د/ محمد السيد الجليلند





- (١) ورد الحديث في مسلم - كتاب الذكر، الترمذي كتاب الجرائز، وفي الموطأ كتاب الجرائز
- (٢) ورد في مسلم كتاب الإيمان، والبخاري كتاب الإيمان.
- (٣) انظر الرسالة القشيرية ١٤٥، ط/ القاهرة، وانظر حادة حب في لسان العرب لابن منظور، وأساس لبلاغة للمعشري
- (٤) راجع في هذا الموضوع: رسالة في أن للعهد محبة لابن تيمية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، ٤٤٥ - ٤٥٢.
- (٥) راجع كتاب التوحيد لابن تيمية ٨٤، ٨٠ - ٩٠ تحقيق المؤلف.
- (٦) انظر البخاري ٣٦/٤، كتاب الجهاد - باب من حبسه العذر.
- (٧) الرسالة: ١٤٥ - ١٤٦
- (٨) تذكرة الأولياء الباب ١٣ في ذكر الجنيد من تاريخ التصوف، د/ هاشم غني ترجمة د/ أحمد القيسي، د/ محمد مصطفى حلمي: ٧٦ - ٧٩.
- (٩) صفوة الصفوة ٢٨٧/٤، الرسالة: ٥ - ٨: تذكرة الأولياء: ١١٤/١ - ١١٥.
- (١٠) التراث الصوفي لمعهد التستري - أ.د/ المرحوم محمد كمال جعفر ١٨٣، واللمع للسراج: ٥٨.
- (١١) التراث الصوفي للتستري: ١٩٦ - ٢٠٠
- (١٢) الملوسين: ١٢٥ - ١٢٩
- (١٣) نفسه
- (١٤) روضة المحبين لابن قيم الجوزية (المقدمة من روضة المحبين).

#### مراجع للاستزادة

- ١ كتاب التوحيد وإخلاص الوجه والعمل لله لابن تيمية، تحقيق د/ محمد السيد الجليلند
- ٢ تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.
- ٣ كشف المحجوب للهويزي.
- ٤- التعرف لذهب أهل التصوف للكلاباذي.
- ٥- اللمع للسراج
- ٦- تاريخ بغداد ١٢٢/٨ وما بعدها
- ٧- تراث التستري بتحقيق أ.د/ محمد كمال جعفر.
- ٨- صفوة الصفوة لابن الجوزي.
- ٩- حلية الأولياء لأبي تميم.
- ١٠- الملوسين للمصالح.
- ١١- من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة للدكتور محمد السيد الجليلند.



## المراقبة والمحاسبة

للمصوفية مقامات وأحوال

والمقامات مكاسب يكتسبها العبد  
بالمجاهدة والمراقبة والمحاسبة ويستقر  
عليها المرء دهرًا من الزمن ثم يرقى إلى  
مقام آخر وذلك كمقام التوبة والشكر  
والرضا

والأحوال مواهب ترد على القلب  
يسوقها الله تعالى لمن يشاء من عباده ليس  
غير اكتساب، ولا استقرار لها، فهو  
كالبرق الحافظ وذلك كالشوق والسرور  
والقبض والسط

والمدخل الصحيح لكل المقامات  
والأحوال هو المحامدة، قال الله تعالى:  
﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ  
الْمُخْسِرِينَ﴾ (المنكحوت ٦٩).

وعندما تكلم الإمام أبو حامد  
الغزالي (ت ٥٠٥هـ) عن المراقبة والمحاسبة  
في رسع المنهيات من كتابه "إحياء علوم  
الدين"، بدأ يسوق الآيات القرآنية التي  
تتعلق بإثبات الميزان يوم القيامة، وتلقى

كتاب الأعمال الذي لا يعادر صغيرة ولا  
كبيرة إلا أحصاها، وتوهية كل نفس  
جرا ما كسبت... ثم قال،

وعرف أرياب البصائر من جملة العباد  
أن الله تعالى لهم بالمرصاد، وأنهم  
سيأقشون في الحساب، ويطلبون  
بمؤقيل الذر من الخطرات والمخاطر،  
ولذلك لا ينجيهم من هذه الأخطار إلا  
التوبة والمحاسبة وصدق المراقبة، ومطالبة  
النفوس في الأساس والحركات،  
ومحاسبتها في الخطرات واللحظات.

ثم ربط ذلك بالصبر والمراقبة أحد  
من الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا  
وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل  
عمران: ٢٠٠). وحلل الإمام أبو حامد  
الغزالي للمراقبة ستة مقامات هي:

- ١- المراقبة
- ٢- المحاسبة
- ٣- المحاسبة
- ٤- المحاسبة
- ٥- المحاسبة
- ٦- المحاسبة

ويعنى بهذه المقامات أن العقل يحتاج

يشارط فيه نفسه على سبيل التوصية بالحق وفي آخر النهار ساعة يطالب فيها النفس ويحاسبها على جميع حركاتها وسكناتها.

ونذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه:  
"حاسسوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزبوا  
قبل أن تورثوا"<sup>(١)</sup>.

فيذا وجد المرء تقصيراً من النفس فيما اشترطه عليها وجب عليه معاقبة النفس بمقوبة من حنص ما اقتضت، فمن أكل لقمة شبهة عاقب بطنه بالجوع، ومن نظر إلى محرم عاقب عينه بمنع النظر بحجة، وهكذا كل طرف من أطراف ~~جسمه~~ <sup>بدنه</sup> يعاقبه من شهوته

ويسوق الإمام العراقي مرويات هي هذا الشأن منها.

أن رجلاً من العباد كلم امرأة فلم يزل حتى وضع يده على فخذها ثم ندم. فوضع يده على النار..))

وأن رجلاً خرج من صومعته مفتوحاً بامرأة فأدركه الله سبحانه رحمة وعصمه فقدم، ولم أراد العودة إلى الصومعة قال هيهات هيهات! رجُلٌ خرجت تريد أن تعصى الله تعود معي هي صومعتي، لا يكون والله ذلك أبداً فتركها معلقة في

إلى مشاركة النفس أولاً، فيوظف عليها الوطائف، ويشترط عليها الشروط، ويرشدها إلى طريق الفلاح ويجزم عليها الأمر بسلوك تلك الطريق..

ويعقب ذلك المراقبة للنفس وهي على درجتين:

أ- مراقبة المقرين من الصديقين، وهي أن يصير القلب مستغرقاً بملاحظة الجلال الإلهي، منكسراً تحت الهيبة، فلا يبقى فيه متسع للانتفات إلى الغير أصلاً

ب- مراقبة الورعين من أصحاب اليمين، وهم قوم علب يقين إطلاع الله تعالى على ظاهريهم وباطنيهم ولكن لم تدهشهم ملاحظة الجلال، بل بقيت

قلوبهم على حد الاعتدال، متسعة لتلتصق إلى الأحوال والأعمال.

ويتمثل الصوفي قول القائل:

إذا ما حلوت الدهر يوماً فلا تقل

خلوت ولكن قل على رقيب

ولا تحسب الله يغفل ساعة

ولا أن ما تحفيه عنه يغيب

ألم تر أن اليوم أسرع داهب

وأن غداً لناظرين قريب

وعقب المراقبة تأتي المحاسبة فيجب

على العبد أن يكون له وقت في أول النهار



الصومعة تصيبها الأمطار والرياح والثلج والشمس حتى تقطعت فسقطت !!

وتأتى المرابطة الخامسة وهى المجاهدة فإذا حاسب المرء نفسه فرأها قد قارفت معصية فيبغى أن يعاقبها بالعقوبات، وإن رآها تتوالى بحكم الكسل فى شئ من الفضائل، أو ورد من الأوراد فيبغى أن يؤدبها بتقيل الأوراد عليها ويلزمها قنونا من الوظائف حراً لما فات منه وتدرأ كما لم يفرد.

وتأتى المرابطة الأخيرة وهى المعاقبة وهى مبنية على أن أعدى عدوك نفسك التى بين جنبك، وقد خلقت أمانة بالسوء ميالة إلى الشر، فرارة من خير، وقد أمرنا الله تعالى بتزكيتها وبقومها وقودها بسلاسل اقهر إلى عبادة ربها، فإذا أهملت جمعت وشردت ولم يظفر بها بعد ذلك، وإن لازمتها التويخ والمعاقبة كانت نفسك هى النفس اللوامة التى أقسم الله بها، ورجوت أن تصير النفس المطمئنة الداخلة فى زمرة عباد الله راضية مرضية<sup>(١)</sup>

ولنا تعليق يسير على هذا المنهج الغرالى:

١- إن مرحلة المعاقبة بالصورة التى

أمثلها الإمام الغرالى ليست مقبولة شرعاً، فليس من حق التائب أن يضع يده فى النار حتى تحترق أو يمد رجله فى المطر والشمس حتى تنساقط، هذه عقوبات غير شرعية، ورحمة الله تعالى بالتائب أيسر من ذلك كله.

٢- إن مسألة زيادة الأوراد والأعمال هى مرحلة المعتبة لا تقف عند حد العبادة بالمفهوم المقهسى، فإن التقرب إلى الله تعالى قد يكون باماطة الأذى عن الطريق، وإعانة الرجل على دابته وسقاية الصبيان الأعجم، ورعاية الأرامل واليتامى، وفى صحيح الحديث أن النبى ﷺ قال: (الساعى على الأرملة والمصحكين صكاً مجاهداً فى سبيل الله)، قال أبو هريرة: وأحسبه قال: وكالقائم لا يمتز، وكالصائم لا يفطر

هذا وقد شوعت وتعددت أقوال الصوفية فى المراقبة والمحاسبة، فقد نقل الإمام القشيري (ت ٤٦٥هـ) ما يلى<sup>(٢)</sup>

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول، من رين طاهره بالمجاهدة حس الله سرائره بالمشاهدة، واعلم أن من لم يكن فى بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة

وقال الحسن القزاز: بنى هذا الأمر على ثلاثة أشياء: ألا تأكل إلا عند الفاقة، ولا تنام إلا عند الغلبة، ولا تتكلم إلا عند الضرورة.

وقال أبو محمد المرتضى: حجبت كذا وكذا حجة على التحريد (أى بلا زاد ولا راحلة) فبان لى أن جميع ذلك كان مشوباً بحظي، وذلك أن والدنى سألتنى يوماً أن أستقى لها جرة ماء، فتثقل ذلك على نفسى فعلمت أن مطاوعة نفسى فى الحججات كانت لحظي وشوب لنفسى، إذ لو كانت نفسى هانية لم يصعب عليها ما هو حق فى الشرع.

وقال ذو النون المصري: إنما دهرى لنفساد على الخلق من ستة أشياء:

الأول: ضعف النية بعمل الآخرة

الثانى: صارت أبدانهم رهينة لشهواتهم.

الثالث: عليهم طول الأمل مع قرب

الأجل

الرابع: آثروا رضا المخلوقين على رضا

الحالق

الخامس: اتبعوا أهواءهم ونبذوا سنة

نبيهم ﷺ وراء ظهورهم

السادس: جعلوا قليل زلات السلف

حجة لأنفسهم ودفنوا كثير منقبيهم. ويقل الإمام السهروردي أهوالاً عن مشايخ الصوفية فى المراقبة والمحاسبة منها<sup>(١)</sup>.

قال أبو يزيد: علامة الانتباه خمس: إذا ذكر نفسه اعتقر، وإذا ذكر ربه استغفر، وإذا ذكر الدنيا اعتبر، وإذا ذكر الآخرة استبشر، وإذا ذكر المولى اقشعر

وسئل الواسطي: أى الأعمال أفضل؟ قال: مراعاة السر، والمحاسبة فى الظاهر، والمراقبة فى الباطن، ويكمل أحدهما الآخر، وبهما تستقيم التوبة.

وقال أبو عثمان المغربي: أهضل ما يلبس الإنسان فى هذا الطريق المحاسبة، ومهمة العمل بالعلم، وإذا صحت التوبة صحت الإنابة

ويمكن القول أن قصيدة المراقبة والمحاسبة - «بطلاً من القرن والسنة: قامدتها الأصيلة: حب الله ورسوله ومدخلها الصحيح: التوبة النصوح.

وسبيلها الواضح: الترقى بالنفس وتزكيتها

وسياجها المبيع: الخوف من العذاب والجحيم

وغايتها المثلى: المردوس والنعيم المقيم



## الترقي بالنفس:

النفس الإنسانية واحدة لكنها لها صفات فتسمى باعتبار كل صفة باسم خاص، وهي على الترتيب التنازلي هكذا: النفس المطمئنة:

ويشرحها ابن القيم بقوله: اطمأنت إلى ربه بعبوديته ومحضته والإناسة إليه والتوكل عليه والرضا به والسكون إليه، فإن سمة محبته وخوفه ورجائه منها قطع النظر عن محبة غيره وخوفه ورجائه، فيستغنى بمحبته عن حب ما سواه، ويذكره عن ذكر ما سواه، وبالشوق إليه وإلى لذته عن الشوق إلى ما سواه.

فالطمأنينة إلى الله سبحانه حقيقة ترد منه سبحانه على قلب عبده تحمعه عليه وترد قلبه الشارد إليه حتى كأنه جالس بين يديه، يسمع به ويصربه ويتحرك به ويبطش به.

فتسرى تلك الطمأنينة في نفسه وقلبه ومماصله وقواه الظاهرة والباطنة تجذب روحه إلى الله، وتلين جلده وقلبه ومماصله إلى خدمته والتقرب إليه..

## النفس اللوامة:

اختلف الناس فيها هل هي من التلوم وهو التردد، فهي كثيرة القلب، فسبحان

مقلب القلوب، أو من اللوم؟ وإذا كانت من اللوم فهل هي خاصة بالمؤمن يراجع نفسه دائماً أو هي عامة، فالمؤمن من يلوم نفسه على ارتكاب المعصية والشقى يلوم نفسه على فوات حطها وهواها؟

وهل ذلك في الدنيا أو في الآخرة، حيث يلوم كل إنسان نفسه، إن كان محسناً فلم لم يستزد، وإن كان مسيئاً فلم لم يتب؟ كل هذه الأقوال حق ولا تنافي بينها لكن ابن القيم يقدم تفسيره فيقول: اللوامة نوعان:

لوامة ملومة وهي النفس الجاهلة للظلمة التي يلومها الله وملائكته

لوامة غير ملومة وهي التي لا تزال تلوم صاحبها على تقصيره في طاعة الله، مع بذله جهده، فهي غير ملومة..

وأشرف النفوس من لامت نفسها في طاعة الله واحتملت ملام اللائمين في مرصته، فلا تأخذها فيه لومة لائم، فهذه قد تحلصت من لوم الله، وأما من رضيت بأعمالها ولم تلم نفسها ولم تحتمل في الله ملام اللوام فهي التي يلومها الله عز وجل.

## النفس الأمارة:

وهي الجانب الشرير من الإنسان وقريبها الشيطان يعدها الأمانى الكاذبة

ويقذف فيها بالباطل ويأمرها بالسوء  
والفحشاء

وهي حديث رواه النسائي والترمذي  
وأخرجه ابن حبان عن ابن مسعود رضي الله عنه قال:  
قال رسول الله ﷺ: (إن للشيطان لمةً يابن  
آدم وللملك لمةً) <sup>(٥)</sup>، فأما لمة الشيطان  
فإبعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة

الملك فأبعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن  
وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله  
ومن وجد الأخرى فليتعوذ من الشيطان،  
ثم قرأ: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ  
بِالْفَحْشَاءِ ۗ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ﴾ <sup>(٦)</sup>.  
(البقرة ٢٦٨)

١. د/ محمد سيد أحمد المسير



- (١) هي كتاب "عوارف المعارف للإمام المصهورودي - الجزء الثاني - دار المعارف، ص ٢٦١ نسبة هذا القول إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام
- (٢) رجع كتاب إحياء علوم الدين، جزء، ص ٢٩٥: ٢٢٨، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط مكتبة دار التقوى.
- (٣) الرسالة التفسيرية، ج ١، ص ٢١٦، تحقيق د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، ط دار المعارف.
- (٤) عوارف المعارف، ج ٧، ص ٣١٩
- (٥) لمة الشيطان ووسوسته ولة الملك إلهامه.
- (٦) راجع شرح ابن القيم لهذه التماس في كتابه "الروح"، ص ٢٢٠، ٢٣٠، ط دار المنارة الجديدة، بيروت.

#### مراجع للاستزادة:

١. إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي. قدم له وعلق عليه محمد عبد القادر عطا - مكتبة دار التقوى.
٢. الحب والجمال في الإسلام - الدكتور محمد سيد أحمد المسير - دار المعارف بالقاهرة.
- ٣- الرسالة التفسيرية - للإمام أبي القاسم عبد الكريم الشافعي، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف - دار المعارف بالقاهرة.
٤. الرعاية لحقوق الله لأبي عبد الله لحارث بن أسد المحاسبي - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٥- عوارف المعارف للإمام شهاب الدين المصهورودي - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف - دار المعارف بالقاهرة



## مصادر التصوف الإسلامي

لكننا سيقدم قبل كل قسم قائمة مرتبة - زمياً - بأهم المؤلفات التي ظهرت فيه، حتى يتبين تطور حركة التأليف، والوقت الذي بدأت معه، وتوقفت تقريباً عنده .

### أولاً: قائمة بمصادر المادة الصوفية:

القرن الثالث:

الرعاية لحقوق الله للمحاسبين

القرن الرابع:

حاتم الأولياء للحكيم الترمذى

(٣٢٠هـ)

- اللمع فى التصوف للطوسى

(٣٧٨هـ)

- التعريف بذهب التصوف

للكلابادى (٢٨٠هـ)

- قوت القلوب للمكى (٢٨٦هـ)

القرن الخامس:

- الرسالة للقشيري (٤٦٥ هـ).

كشف المحجوب "بالفارسية"

يمكن تصنيف مصادر التصوف الإسلامي إلى قسمين رئيسيين، أحدهما يختص بمادة التصوف ذاتها التي تشتمل على المبادئ والأصول وأقوال الصوفية كما تحتوى نشأة التصوف، وتطوره واتجاهاته، ويختص القسم الثانى بالتراجم أى بحياة الصوفية التي تشمل المولد والوفاة والسيرة التي تمتد بينهما بما فى ذلك أهم أعمال الصوفى، والأحداث التي تعرض لها.

وواضح أن الصلة بين القسمين قوية جداً إلى حد الامتزاج أحياناً، لأن بعض مصادر مادة التصوف قد خصصت جزءاً منها للتراجم (كما فعل القشيري فى الرسالة، والهجويرى فى كشف المحجوب). كما أن كتب التراجم كلها مليئة بأقوال الصوفية وآرائهم التي تكون جزءاً مهماً من المادة الصوفية نفسها.

وسوف نتحدث - فيما يلى - عن كل قسم على حدة، بغرض الحفاظ على شخصيه المستقلة له، التي كان يقصد إليها المؤلفون فيه



للهجويزى (٤٦٥هـ) وقد ترجم إلى العربية.

■ القرن السادس:

- إحياء علوم الدين للفرزالي (٥٠٥هـ)

- الغنية لطالبي طريق الحق

للحليانى (٥٦١هـ)

■ القرن السابع:

- عوارف المعارف للسهروردي

(٦٣٢هـ)

- الفتوحات المكية لابن عربي

(٦٣٨هـ)

● الرغاية لحقوق الله: الحارث المحاسبى

(٢٤٢هـ)

أشهر كتب التحليل المسمى فى تاريخ

التصوف الإسلامى. تناول فيه المؤلف

مفهوم التقوى، ومحاسبة الإنسان نفسه

على أفعاله وأقواله وخواطره. ثم مفهوم

التوبة ودوافعها وكيفيةها، كما حلل

ظاهرة الرياء، وأسببه الداخلية

ومظاهره، وطريقة التخلص منه. وتعرض

لموضوع الصداقة، ونبه على ضرورة النجاة

من أصدقاء السوء وخاصة إذا خاف

الإنسان معهم على دينه ودرس بالتفصيل

شعور العجب البغيض، وكذلك الكبير.

واغترار الإنسان بعمله، سواء كان هذا

العمل دينياً أو دنيوياً، ثم عرّض لموضوع

الحسد. وختم الكتاب أخيراً بنبهة عن

أسلوب تربية المريد، ورعايته من حيث

الظاهر والباطن. حتى لا يتحرف عن

طريق الحق. وقد طبع الكتاب فى مصر

والعراق، بدون تاريخ، الأستاذ الدكتور

عبد الحليم محمود (بالاشتراك مع آخر)

● خاتم الأولياء: الحكيم الترمذى

(ت حوالى ٣٢٠هـ)

يعتبر هذا الكتاب من أهم كتب

الحكيم الترمذى، ومن أوائل ما كتب

فى موضوع الولاية الصوفية، وعلاقتها

بالنبوة وتجدد الإشارة إلى أن هذا

الكتاب كان من أسباب اتهام الحكيم

بالتبركلى، ومنعه من التدريس، اعتماداً

على بعض نظريته التى أخذها عليه

خصومه لكن بعد أن أصبح تحت أيدينا

الآن النص المحقق له، فإننا نلاحظ أنه قد

أسيء فهمه من جانب أولئك الذين

هاجموه وأهم موضوعات الكتاب

تتلخص فيما يلى:

- النشاط الروحى فى مجال

(الصدق) ويقصد به الجهد الخاص الذى

يبدله الصوفى فى الوصول إلى الله تعالى

وفى مجال (المنة) أى العطاء الإلهى الذى

يسخير بعض الأفراد بعض النظر عن

جهودهم المبذولة.

- مشكلة الظاهر والباطن في فهم

النصوص الدينية

- مسألة النبوة والرسالة والولاية، في

علاقاتها العامة، والطابع الخاص لكل

منها.

وقد حقق الكتاب الدكتور عثمان

يحيى في مجلة المشرق - بيروت (سنة

١٩٥٤ - صفحات ٨٧ - ٤٧٠) ثم في

طبعة مستقلة أخرى سنة ١٩٦٥م

• اللمع في التصوف: الطوسي (ت ٣٧٨هـ)

يعد من أكبر المراجع الصوفية،

و غزرها مادة. وهو بمثابة الكتاب الأم في

التصوف باللغة العربية. استفاد منه،

واعتمد عليه كل المؤلفين اللاحقين سواء

من العرب أو الفرس.

يضع الطوسي في هذا الكتاب أصول

التصوف العملي، كما يحدد مبادئه

ونظرياته، منبهاً إلى الأخطاء التي يمكن

أن يقع فيها السالكون لطريق التصوف،

كما يخصص في الكتاب فصلاً هاماً

للمصطلحات الصوفية المتداولة بين أهل

هذا الفن

ومما يزيد من أهمية (اللمع) أنه يحتوي

على "تسجيل" أقوال الصوفية ونظرياتهم

التي لم تكن مدونة من قبل والمؤلف

حريص على تدعيم هذه النظريات بالآيات

القرآنية، والأحاديث النبوية. طبع الكتاب

بيكلسون سنة ١٩١٤م، مع ترجمة جريئة

له، ثم حصفه الدكتور عبد الحليم محمود

(بلاشتراك مع آخر) سنة ١٩٦٠م.

• التعرف لمذهب أهل التصوف:

الكلايازي (ت ٣٨٠هـ)

من أهم المحتصرات التي وضعت في

بداية التأليف الصوفي. وهو يتميز بطابعه

لكلامى فيشرح عقائد الصوفية في

التوجيه والصفات الإلهية، وروية الله،

وخلق الأفعال، والصالح والأصلح... الخ

كذلك يتناول أهم المفاهيم الصوفية

الخاصة بالتوبة والزهد والصبر والفقر

والتقوى والرضا واليقين والمؤلف ذو اتجاه

سنى واضح. وهو معتدل في لغته، هادئ

في عرض قضاياها.

وقد ترجم (التعرف) إلى اللغة المارسية

على يد المستمل البخاري (ت ٤٣٤هـ). وطبع

النص العربي محققاً المستشرق الإنجليزى

آربرى ١٩٣٤، ثم طبع في القاهرة بمراجعة

الشيخ محمود النواوى سنة ١٩٨٠. وله

طباعات عديدة أخرى.

• فوات القلوب: أبو طالب المكي



ب - مبادئ السلوك الصوفي (الصحيح)

ومناهجه

وهي تحتوى على ٥٣ باباً وعدة فصول. البواب الأول مخصص لذكر شيوخ التصوف، والباقي للمقدمات والأحوال والمصطلحات والآداب الصوفية. ولا شك هي أن الرسالة القشيرية تعتبر المرجع الأساسى لتصوف أهل السنة، والتعبير المعتدل عن هذا الاتجاه في الإسلام.

وقد جرى تداولها على نحو واسع في أنحاء العالم الإسلامى، وكذلك تدريسها على أيدي كبار الشيوخ وتأثير الرسالة القشيرية أعيد في معظم كُتُب التصوف اللاحقين.

نشرت الرسالة القشيرية مراراً بالقاهرة وقام بتحقيقها أخيراً د/ عبد الحليم محمود بالاشتراك مع آخرفى حزين - القاهرة ١٩٦٦

• كشف المحجوب: للهجویری (ت حوالی ٤٦٥هـ)

أقدم مؤلف جامع هي التصوف باللغة الفارسية، وأول كتاب منظم بها في الأصول النظرية والعلمية لتصوف الإسلامى. وهو يضاهى كتاب الممع للطوسى في اللغة العربية.

اسم الكتاب الكامل قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد. وهو يحتوى على جانب الآداب والسلوك الصوفية. وجانب العبادات وطريقة تأديتها لدى الصوفية. كما يهتم المؤلف اهتماماً خاصاً بتوزيع أعمال العبادة والتقوى على ساعات اليوم والليلة، ويتناول موضوع محاسبة النفس وتربية المريدین، ويتحدث بالتفصيل عن المقامات الصوفية، وحقيقة الزهد، ثم ينتهى ببحث موضوع الكسب والتوكل. طبع الكتاب في جزئين بالقاهرة سنة ١٩٦١ وقد تم تحقيقه أخيراً، وطبعته الهيئة العامة للكتاب بمصر ٢٠٠٧/٨/٢٢م

• الرسالة: القشیری (٤٦٥هـ)

اشتهرت باسم - الرسالة القشيرية ويعلم المؤلف في مطلعها أنها عبارة عن منشور موجه إلى جماعة الصوفية بكافة بلدان الإسلام عندما لاحظ انحراف عدد كبير من المتسبين إلى التصوف عن طريق الأوائل، الملزمين بالقرآن الكريم والسنة الشريفة. كتبها سنة ٤٣٧هـ وضمنها حاشين:

أ - سيرة أعلام التصوف الأول، ومقتطفات من أقوالهم.

ويحتوى الكتاب على عرض للأصول الصوفية والمسائل الفرضية المرتبطة بها، ثم يقدم قسمًا خاصًا بشيوخ التصوف وتراجمهم، كما يحتوى على قسم آخر خاص بالفرق الصوفية حتى عصره. وهذا حديد تمامًا

ونعم أن يتحدث عن العقائد الدينية والعبادات من وجهة نظر صوفية، يتطرق لأدب الصوفية ورموزهم وطرائقهم فى الحياة

ترجم نيكلسون الكتاب إلى الإنجليزية سنة ١٩١١، وظل الدارسون يرجعون إلى النص الإنجليزي، حتى قامت الدكتورة إسعاد قنديل بترجمته من الفارسية إلى اللغة العربية مصححاً بدراسة حيدة وطبع فى القاهرة، فى جزئين، سنة ١٩٧٤م.

#### • إحياء علوم الدين: الغزالي (ت ٥٠٥هـ)

يقال بحق إن هذا الكتاب هو الذى سمح للتصوف أن يتعايش مع سائر العلوم الدينية فى المجتمع الإسلامى. والواقع أن كتاب الإحياء غزير المادة، متنوع الموضوعات، قسمه الغزالي أربعة أقسام شهيرة.

• ربيع العبادات ويحتوى عشرة فصول

• ربيع العادات ويحتوى عشرة فصول.  
• ربيع المهلكات ويحتوى عشرة فصول.  
• ربيع المحييات ويحتوى عشرة فصول.  
وقد جمع فيه تقريباً كل ما توصل إليه التصوف السنى قبله، وعرضه بأسلوب معتدل، مدعم بالأحاديث النبوية (التى لم تخل أحياناً من نقد علماء الحديث).

لكن الكتاب يقوم على بناء عقلى صارم. لم يحصف منه إلا لغة العزالي الأدبية، وشعوره الدينى القوى، اللذان أضيا عليه طابعاً محبباً إلى القراء فى كل العصور التالية.

"الإحياء" مطبوع فى مصر فى أربعة أجزاء، بطبعة الحلبي سنة ١٩٢٩، وهو بحاجة ماسة إلى طبعة علمية حديثة، مصحوة بالفهارس التفصيلية التى تسهل الانتفاع الكامل به

#### • الفنية لطالبى طريق الحق: الجيلانى (ت ٥٦١ هـ)

يحدد المؤلف موضوع كتابه بأنه فى الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية وهو يحاول المزج بين العبادات الإسلامية وآداب الصوفية. ويهتم اهتماماً خاصاً بأوقات الذكر والعبادة وكذلك المواسم الدينية ويتحدث بالتفصيل عن الآداب والرسوم



الواحدة، أو اللائق إتباعها، ومنها دخول الحمام، والنوم، وقتل الحيوان، وتسمية الأسماء، وزيرة المرضى... الخ

ويمكن القول بأن (العنية) كان له تأثيره القوي على المستوى الشعبي أكثر من تأثيره على المستوى الثقافي الأعلى في مجال التصوف، والكتاب مطبوع في القاهرة، في جزئين، سنة ١٩٥٦، لكنه بحاجة إلى تحقيق علمي حديث.

• عوارف المعارف: السهروردي (البغدادي) (ت ٦٣٢ هـ)

كتاب تعريفى مختصر يتناول - في مجمله - التصوف من جانبه العملى، دول التركيز على الأفكار والنظريات، قليلاً. وبعد أن بيّن المؤلف أحوال الصوفية وعاداتهم في حلقات الذكر، والعبادات، والصحية، والمكاشفة، والحواطر، يورد طائفة من المصطلحات الصوفية

لكن الكتاب يمتاز بلغته الواضحة، والمعلومات المحددة التى يقدمها كل فصل من فصوله البالغ عددها (٦٣) فصلاً. وطبع الكتاب على هامش إحياء علوم الدين - القاهرة ١٩٣٩، وهو الآخر بحاجة إلى تحقيق علمي حديث

• الفتوحات المكية: ابن عربى (ت ٦٣٨ هـ)

أكبر موسوعة للتصوف الإسلامى على الإطلاق. فرغ ابن عربى من كتابته - للمرة الثانية - سنة ٦٣٢ هـ

والكتاب عرّص نفسه وهنسى لجميع المعارف الإسلامية من وجهة نظر صوفية، يصل ههنا التحليل العقلى إلى أعلى مستوى. كما أنه يحتوى من ناحية أخرى على بعض العناصر الباطنية مثل أسرار الحروف، وعناصر ذات صلة بالمسمة الأفلاطونية المحدث

ويعتبر الكتاب أيضاً مصدراً مهماً للحياة العقلية فى عصر مؤلف وحالة التطوف فى القرنين السادس وبداية القرنين السابع والثامن. وقد أدى تصريح ابن عربى ببعض أفكاره حول وحدة الوجود إلى اتهامه من جانب الفقهاء المسلمين. لكن الروح الدينية السائدة فى الكتاب كله يمكنها أن ترد هذا الاتهام.

والواقع أن الفتوحات المكية بحاجة شديدة إلى دراسته بالتفصيل، وذلك فى إطار مؤلفات ابن عربى الأخرى، حتى يمكن استخلاص رأى معاصر حول فلسفته، دون التأثير بآراء الآخرين عنه

ضبع الكتاب فى مصر سنة ١٢٩٣ هجرية، وقد خصص د عثمان يحيى

جهده لتحقيقه تحقيقاً حديثاً ونُشر منه حتى الآن أربعة عشر مجلداً من المجموع الذي سوف يصل إلى ٣٧ مجلداً. ثم توقف التحقيق لوفاة لمحقق، وما يزال الكتب بحاجة إلى استكمال التحقيق

## ثانياً: قائمة بطائفة مهمة من كتب التراجم الصوفية مرتبة زمنياً:

### ■ القرن الخامس:

- طبقات الصوفية للسلمي (٤١٢هـ)
- حية الأولياء لأبي نعيم (٤٣٠هـ)

### ■ القرن السابع:

- تذكرة الأولياء (بالفارسية)، روح القدس، مختصر للعطار (٦٢٧هـ)

- الدرة الفاخرة لابن عربي (٦٢٨هـ)

### ■ القرن التاسع:

- نفحات الأنس (بالفارسية) للنجاشي (٨٩٨هـ).

### ■ القرن العاشر:

- الطبقات الكبريات للشمراني (٩٧٣هـ).

### ● طبقات الصوفية: السلمي (ت ٤١٢هـ)

أهم مرجع لحياة وأقوال أعلام التصوف الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين. وقد قسمهم المؤلف إلى خمس طبقات جعل في كل طبقة عشرين

صوفياً. وقد زادت بعض الطبقات قليلاً فأصبح العدد ١٠٢ ترجمة على التحديد والسلمي حريص جداً على تقوية صلة التصوف بالأصول الإسلامية فهو يورد في بداية كل ترجمة حديثاً رواه صاحبها، ثم يتبع ذلك بنشأته، واهتماماته، وتاريخ ميلاده. إن وجد، وتاريخ وفاته في الغالب. ويأتي بعد ذلك مجموعة من الأقوال التي صدرت عن الصوفي في مختلف المواقف

طبع الكتاب مرتين أحدهما بتحقيق المستشرق بيدرسون والثاني، وهي أكثر تفصيلاً وإفادة بتحقيق نور الدين شريعة. القاهرة ١٩٦٩.

● طبقات الأولياء: أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)

أكبر موسوعة تراجم صوفية في اللغة العربية (١٠ أجزاء) ويرجع السبب في ضخامة حجمها إلى أن المؤلف اعتبر من الصوفية: عدداً كبيراً جداً من الصحابة. رضى الله عنهم، والتابعين، وتابعيهم، كما انفرد أبو نعيم بذكر عدد كبير من غير المشهورين. وذلك بالإضافة إلى حشد أكبر كميه ممكنة من الأخبار، بروايتها المتعددة التي تدور حول صوفي واحد



ويتميز لكتاب بإيراد أسماء (أهل الصفة) بالتفصيل، وهو يورد لكل منهم حديثاً مروياً بإسناده والمؤلف مثل السلمي حرص على تأكيد الطابع الإسلامي للمصوفاة الدين أورد تراجمهم

طبع الكتاب غير محقق في مصر سنة ١٩٣٢، ونشرت نسخة مصورة من هذه النسخة في بيروت، هي المتداولة حالياً لكن الكتاب بحاجة إلى تحقيق علمي حديث.

• تذكرة الأولياء: فريد الدين العطار (ت ٦٢٧ هـ)

يعتبر العطار واحداً من ثلاثة الشملات الكبار في إيران، وهم (سنائي، وجليل الدين الرومي، والعطار)

ويعد كتاب تذكرة الأولياء أقدم مؤلف في التراجم الصوفية باللغة الفارسية. وتؤكد د. إسعاد فتدليل أن المؤلف اعتمد فيه على كثير من الأصول العربية مثل: طبقات السلمي، وحلية أبي نعيم

وقد طبع الكتاب في الهند، ثم طبعه المستشرق الإنجليزى ميكلسون في لندن سنة ١٩٠٥، في مجلدين، وترجم أخيراً إلى الفرنسية. وقد بدى في ترجمته إلى اللغة

العربية، وطبع الجزء الأول منه بالهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٦م، ويستظر طبعه الجزء الثاني قريباً

• روح القدس، مختصر الدرر الفأخرة: ابن عربي (٦٢٨ هـ)

يورد ابن عربي في كل من هذين الكتابين تراجم لحوالي سبعين شيخاً من الرجال والنساء الذين تربى على أيديهم أو دنوه على طريق التصرف.

أما روح القدس، فقد تم تحقيقه بالهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٥م، والقسم الخاص بشيوخ ابن عربي يقدم صورة حية للملتصع الصوفي في كل من المغرب والاندلس خلال الريح الأخير من القرن السادس الهجري.

وأما مختصر الدرر المأخرة، فما زال مخطوطاً، وهو يحتوي على أكثر من سبعين شخصية صوفية، يتكرر بعضها مع شيوخ (روح القدس) ويغرد البعض الآخر بتراجم جديدة

وتتمثل أهمية الكتابين في أن ابن عربي يورد فيهما شخصيات صوفية على درجة عالية من التميز، والتشوع أيضاً، فضلاً عن أنه يصنف أحوالهم بصورة مباشرة عن طريق معيشته لهم.. وإد



راعيناً أن معظم هؤلاء الشيوخ لم يرد ذكرهم في كتب التراجم الأخرى؛ أدركنا القيمة التاريخية لوثائق التي انقذت بتقديمهم إلينا

• صفحات الاندلس. عبد الرحمن جامي

كتبه جامي سنة ٨٨٢ هـ ويسود من مقدمته أنه يعتمد أساساً على طبقات المسلمي

والواقع أن الهروي الأنصاري (ت ٤٨١) كان قد ترجم طبقات الصوفية للمسلمي من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية (باللهجة الهروية القديمة) وزاد عليه بعض المعلومات

ثم جاء جامي، فنقله من تلك اللهجة القديمة إلى اللغة الفارسية الحديثة في عصره، بعد أن أضاف إليه تاريخ الهروي نفسه، وكذلك أصحابه، وشيوخه، وسماء أخيراً: صفحات الأنس.

يشتمل الكتاب على مقدمة قصيرة للمؤلف، وتسع مقالات في الأصول الصوفية، وتراجم الشيوخ التي تتجاوز ستمائة ترجمة

وقد طبع صفحات الأنس في الهند عدة مرات، ثم طبع حديثاً في طهران وهو لم يترجم - بعدُ - إلى اللغة العربية

• الطبقات الكبرى: الشعراني (ت ٩٧٣ هـ)

بقول المؤلف في مقدمته: هذا كتاب لخصت فيه طبقات جماعة من الأولياء الذين يقتدى بهم في طريق الله - عز وجل - من الصعابة، والتابعين، إلى آخر القرن التاسع، وبعض العاشر

والكتاب مطبوع في جزئين، شمل الأول على (٢٩٩) ترجمة، والثاني (٨٧) ترجمة

والواقع أن الشعراني يورد في كتابه عهداً ضخماً من كرامات الصوفية، ويحاول إلقاء العادات التي حوت على أيديهم بهدوء أن يدخل بنقد أو تعليق، بل إنه هو نفسه يحكي بعض الأمور - الخارجة تماماً عن نطاق العقل والمعتد - التي وقعت له. طبع الكتاب بدون تحقيق علمي حتى الآن بالفاخرة ١٩٥٤.

تلك هي أهم مصادر التصوف الإسلامي، وليست كلها كما أشرنا لكنها توقف الباحث والقارئ مدً على مدى الجهد الذي بذله علماء التصوف، والمشتغلون به في العصور السابقة

ومن المؤكد أن المدد الصوفية والتراجم غريزة للغاية، وهي تحتاج إلى



عمل فريق متكامل، لكي يتم تصنيفها، معاصر، تمهيداً لتيسير الاطلاع عليها  
وترتيبها، وفهرستها على نحو علمي والإفادة منها

أ.د/ حامد طاهر



## المعراج

المعراج لغةً: المصعد والسُّلَّم، ويطلق على ما عرج عليه الرسول ﷺ ليلة الإسراء<sup>(١)</sup>

والإسراء من المسجد الحرام في مكة إلى المسجد الأقصى في بيت المقدس والمعراج من بيت المقدس إلى السماوات العلى، وسدرة المنتهى. وقد حدث الإسراء والمعراج هي ليلة واحدة

وروى عن النبي ﷺ: «بيننا أنا نائم هنيء الججر عند البيت بين النائم واليقظان إذ أتاني جبريل عليه السلام بالبراق».

وقيل: أسرى به من دار أم هانئ بنت أبي طالب. والراجح من مجموع الروايات أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ترك فراشه في بيت أم هانئ إلى المسجد، فلما كان في الججر عند البيت بين النائم، واليقظان أسرى به وعُرج، ثم عاد إلى فراشه قبل أن يبرد<sup>(٢)</sup>

والبراق كما ورد في الحديث: "دابة أبيض طويل، فوق الحمار، ودون البعل،

يضع حافره عند منتهى طرفه، فركبته حتى أتيت بيت المقدس، فربطته بالحلقة التي يربط بها الأنبياء، ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين...<sup>(٣)</sup>

وبعد توقف قصير في بيت المقدس عرج به - صلى الله عليه وسلم - إلى الكهلاء، فشاهد الجيوم، ونظام العالم العلوي، والسماوات، والتقى بأنبياء وملائكة وشاهد الحة والنار وعاین مراتب أهل الجنة وأشياح أهل النار<sup>(٤)</sup> ثم وصل إلى سدرة المنتهى، وبعد أن رأى ما بها من حسن، وجمال، أوحى الله إليه ما أوحى، وفرض عليه الصلاة.

واختلف في المعراج هل كان بالروح أم بالجسد والروح معاً؟

واختلف في أن الإسراء كان في اليقظة أم في المنام، ويرى أغلب العلماء أن المعراج كان بالروح والجسد معاً، وهذا الرأي يأخذ صفة الإجماع عند علماء أهل السنة وعلماء الشيعة<sup>(٥)</sup>.



بينما يرى الفلاسفة المسلمون، وعلى رأسهم ابن سينا استناداً إلى آراء بطليموس في الهيئة، والنجوم - أن المعراج روحاني، لأن المعراج الجسماني يقتضي نشئت الأفلak؛ وهو محال

أما عند المعتزلة، وبعض الفرق الكلامية التي تنحو منحى عقلياً فتري أن المعراج رؤياً منامية، استناداً إلى حديث عائشة - رضي الله عنها-: "والله ما فقد جسد رسول الله ﷺ ولكن عرج بروحه" وعن الحسن كان في المنام رؤياً رآها،

ومهما يكن من أمر فقد أجمع العلماء والمفسرون على وقوع المعراج، لكن الخلاف بينهم حدث في زمن وهوعه وبدرته وكميته وتمصيلاته

هل المعراج ممكن لغير الرسول ﷺ؟

يرى الصوفية المسلمون - على وجه الخصوص - أن المؤمن بعبادته ورياضته الروحية، وبعده عن الدنيا، وتعلبه على شهواته، وإيثاره جانب الحق - تعالى -

في نفسه، وبمراقبته لأعماله وأنفاسه، بكل ذلك من شأنه أن يُشعل في قلبه رغبة متواصلة في الرقي، والسعي نحو التكامل، ويحفز همته إلى التأسى بالرسول ﷺ والاقتداء به، لعله ينال في

النهاية نصيباً من القرب من الحق تعالى. ويظل هذا الشوق مشتعل في نفسه، تزيد المحبة اشتعالاً، وتضاعف من همته في مواصلة العروج الروحي.

فقد جاء في الأثر: "الصلاة معراج المؤمن"؛ فالصلاة لو حسنت وتمت أركانها هي حضور قلب وحشوع، نقلت المؤمن من ديار المادة إلى إقبيم الروح، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وارتقت به درجات في سلم العروج حتى ينال قرب الحق تعالى

كما ورد في الأثر النبوي الشريف حديث يتضح منه أن الرسول ﷺ لم يُنكر عن نفسه أحد صحابته من الأنصار أن تكشف له أمور من عالم الغيب؛ بسبب ما أخذ به هذا الأنصاري نفسه من رياضة روحية، فليد روى أن حارثة بن سراقة الأنصاري لقي الرسول - صلى الله عليه وسلم - فسأله "كيف أصبحت يا حارثة؟" فرد قائلاً: أصبحت مؤمناً بالله حقاً يا رسول الله. فقال صلى الله عليه وسلم: «الكل قول حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟» قال حارثة: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأظلمات نهارى، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وإلى أهل الجنة يتزاورون، وإلى أهل النار يتماوون

ويبكون، فقال له الرسول ﷺ: عرفت فالزم، بذر الله الإيمان في قلبك<sup>(١)</sup>.

فمعراج المؤمن الروحي أمر ممكن غير مستبعد عند صوفية المسلمين، بشرط تربية النفس وترويضها على العزوف عن الدنيا، والإقبال على الملأ الأعلى والشوق إلى الحق تعالى

### انتقال المعراج إلى الأدب الإسلامي:

خامرت فكرة نزوع النفس إلى الملأ الأعلى عدداً من كبار الشخصيات الإسلامية في القرون الثلاثة الأولى للإسلام، وتبدوا لنا محاولة من أنبل المحاولات في الفكر الإسلامي للانتقال بالموضوع من مجال الموروث الديني إلى نطاق التأول الأدبي.

وكان الصوفي المعروف أبو يزيد البسطامي من أوائل الصوفية الذين تحدثوا عن معراج وقع له في المنام - ورؤيا الأولياء عند الصوفية أثر من آثار النبوة - رأى فيه كأنه قد عرج به إلى السماوات قاصداً إلى الله تعالى، وكان يعرض له في كل سماء ما يجبل عن الوصف من المشاهد الطيبة الحمئة، وتدعوه الملائكة في كل سماء للمقام بينها، وهي تعجب من أمره لأنه آدمى ترابي، وليس

بملائكي نوراني، فكيف يتسنى له بلوغ هذا المقام، لكن أبا يزيد كان يعرض عنها قاصداً وجه الحق تعالى، يحفز به الشوق إلى مواصلة السير والارتحال، وكان كلما ارتقى في سلم العروج يزداد نوره بالتدرج حتى غدا نوره ألمع من نور الملائكة

ولما وصل إلى السماء السابعة ناداه مناد: يا أبا يزيد، قف، قف، فإنك قد وصلت إلى المنتهى، فلم يلتفت إلى قوله. فلما علم الله تعالى صدق مراده صيَّره قليلاً أخذ يتقل من مملكة إلى مملكة ويقطع حُجُباً بعد حُجُب حتى يسمع نداء من الحق تعالى: اُنْزِلْ، يصف أبو يزيد نفسه في هذا الموقف بأنه كان يذوب كما يذوب الرصاص، واستقبلته أرواح الأنبياء ثم استقبلته روح محمد ﷺ فسلم عليه، ورحب به وقال: إذا رجعت إلى الأرض أقرئ أمتي مني السلام، وانصحهم ما استطعت، وادعهم إلى الله عز وجل<sup>(٢)</sup>

نستطيع أن نقف من هذه الرؤيا على أمور عدة، أهمها:

أولاً: أن القصة قائمة أصلاً على إحلاص القاصد إلى الله تعالى، وعدم الالتفات إلى الشواغل التي تشغل الإنسان



عن هدفه الأسمى

ثانياً حرت القصة في المنام، لكنها  
سدت، وكأنها تجربة حية نابضة، ولا  
يعنى بالتجربة هنا التجربة المادية العملية،  
أو التجربة الشعيرة، التي تقاس بما لها من  
اثار ناجحة، وإنما يعنى بها انفعالا وجدانياً  
يستمرق الإنسان بكل وجدانه وكيانه

كانت تجربة أبى يزيد حاضراً دفع  
عددًا من كبار الفلاسفة والصوفية  
والأدباء العرب والفرس واليهود على حد  
سواء لارتداد هذا المحال واقتحام ميدان  
التجربة بمنطلقات شتى ومداخل متعددة،  
فقدموا لنا في النهاية مجموعة من الأعمال  
والآثار الفكرية والأدبية تنطوى على  
مشاهد، تعد في الواقع من أروع مشاهد  
الفكر الإنساني عامة.

### المعارج الفلسفية:

يقسم الفلاسفة الموجودات إلى قسمين:  
موجودات روحانية، وموجودات جسمانية  
أما الروحانية فأهمها العقل الفعال، وأما  
الجسمانية فهي عبارة عن عالم الأفلاك،  
وعالم الكون والفساد، وهو ما دون ذلك  
القمر. وكل ما في عالم الفساد يزول  
وبنى، لكن نفس الإنسان لا تنتمى إليها إلى

العالم العلوى لا تتعرض للفساد، والنفس  
الإنسانية العادلة هي التي تسعى إلى عالمها  
الروحي الذى أهبطت منه، حيث النعيم  
المقيم

تناول ابن سينا (المتوفى سنة ٤٢٨هـ/  
١٠٣٦م) قصة عروج النفس إلى الملأ  
الأعلى من الوجهة الفلسفية في كتابيه  
"النحاة"، و"النسيهات والإشارات"، وهي  
رسالة كتبها بالفارسية بعنوان  
"معراجنامه" أى رساله المعراج لكنه فيما  
يبدو وجد أن من الأوفق أن يتناول القصة  
بخطبة أدبية، وبأسلوب رمزي، فآلف في  
المعراج قصتين رمزيتين هما «حي بن  
يقظان» و«رسالة الطير» وعرض للمفكرة  
نفسها في قصيدة عربية مشهورة له عن  
النفس. تحدث فيها عن هبوط النفس من  
عالمها العلوى الأرفع دون أن تراها العين  
أو تدركها الأفهام، حيث تلقاها الجسم  
على كره منها لكنها أمنت وضعها  
الجديد، وبدأ عليها أنها نسيت أصلها  
العلوى، بيد أنها كانت إذا تذكرت ذلك  
الأصل أخذت تبكى، وتسبح وتسبح سجع  
الحمام، فلما قرئت عودتها إلى الأصل  
تغنت وهلت حين أبصرت ما لا تدركه

الآبصار، وغرّدت وهي صاعدة إلى علي؛  
وهيما يني بعض أبيات القصيدة<sup>(٨)</sup>:

هبطت إليك من المحلّ الأرفع  
ورقّساء ذات تمسّرْز وتمثّع  
محبوبة عن كل مقلّة عارها  
وهي التي سسّفت ولم تشرّق  
وأظنّها نسيت عهداً بالحمى  
ومن أزال بفراقها لم تقنّع  
تبعك إذا ذكرت دياراً بالحمى  
بمدامع نهمي وأنا ثقّل  
حتى إذا قُرب المسير إلى الحمى  
ودنا الرّحيل إلى الفضاء الأوسع  
سجّعت وقد كُشِفَ لفضاء ما بصرت  
ما ليس يدرك بالعيون البعيج  
وغرّدت تفسّرْز فوق ذروة شاهق  
والعلم يرفع كل من لم يرفع  
وللإمام أبي حامد محمد الغزالي  
(المتوفى سنة ٥٠٥هـ / ١١١١م) رسالة  
بالعربية سماها "رسالة الطير" (وردت في  
مجموعة «الجواهر العوالي من رسائل  
حجة الإسلام الإمام الغزالي»<sup>(٩)</sup>، ذكر  
فيها أن أصناف الطيور اجتمعت، ورعيت  
أنه لا بد لها من ملك، واتفقوا على أنه لا  
يصلح لهذا الشأن إلا "العنقاء" وهي مقيمة  
بعض الجرائر في العرب، فجمعتهم داعية  
الشوق وهمة للوصول إليها فتناشدوا

وقالوا

قوموا إلى الدار من ليلى نُحييها

نعم، ونسألها عن بعض أهلها

فناداهم من الغيب مُنادٍ يقول لهم « لا  
تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » ولازموا  
أماكنكم ولا تفارقوا مساكنكم، فلم  
سمعوا نداء النعذر من حساب الحسوت، ما  
اردادوا إلا شوقاً وقلقاً وأرقاً وقالوا.

ولو داواك كل طيبب إنس

بغير كلام ليلى ما شفاكا

وقيل لهم أنتم مقبلون على وديان  
عميلة، وجمال شاهقة، وبحار مفرقة،  
وأشواق مكررة، ومساكن الحر، فربما  
اخترمتكم المنية قبل بلوغ الأمنية،  
فالأحرى بكم مساكنه الأوكار قبل أن  
يستدرجكم الطمع والطيور لا تصغر إلى  
هذا القول، ولا تبالي، بل رحلت بالهمة  
والشوق معاً، فهلك منهم طيور كثيرة هي  
الطريق، حتى أشرفوا على جزيرة الملك،  
فرعّض الملك لقاءهم، وقيل لهم: اتعنت  
أنفسكم، فحن المل شتم أو أبيتم،  
جثتم أو ذهبتم، لا حاجة بنا إليكم  
فاحسّوا بالمحر، وبهرتهم العزة، وقالوا: لا  
سبيل لنا إلى الرجوع، فقد تخاذلت القوى،



وأضعفنا الجوى، هليتنا تُركنا فى هذه  
الجزيرة لنموت عن آخرنا، وأنشأوا يقولون  
شعرا.

أسكان دامة هل من قرى

فقد دفع الليل ضيفاً قنوعا

كفاه من الزاد أن تمهدوا

له نظراً وكلاماً وسيماً

فما أحسن الملك العقاء منهم العجز  
والمسكنة قبلهم بمنائه، وقرّبهم إلى بابه.

### سنائى والعطار:

تتقدّم المعارخ الصوفية المبكرة  
منظومة شعرية نظمها بالفارسية الشاعر  
الصوفى سنائى العزنى (المتوفى سنة  
٥٤٥هـ / ١١٥٠م) حمل عنوانها «سير العباد  
إلى المعاد» تأثر فى أولها تأثراً واضحاً  
بمصفا حتى بن يقطين، وقصيدة النمس لابن  
سينا لكنه ما لبث فى نهاية منظومته أن  
تحرر من الفكر الفلسفى كلية حين  
اعتمد على التحريه «الحدسية» لا على  
العقل فى مواصلة السير حتى المراحل  
العالية من المعراج<sup>(١)</sup>

كما تضم المعارخ الصوفية أيضاً  
منظومة تعدّ من أزوع المنظومات لا فى  
الآداب الإسلامية وحدها بل فى الآداب  
العالية بعامه، وهى منظومة «منطق الطير»

للشاعر الصوفى المشهور فريد الدين  
العطار<sup>(٢)</sup> وواضح أن العنوان مأخوذ من  
لقرآن الكريم، وهى تشبه فى خطوطها  
الأساسية رسالة الطير للامام الغزالى،  
لكن بينهما فروق من أهمها: أنها كلها  
شعر، استخدم فيها العطار براعته فى  
الابتكار والتخيّل وتوخيّف الرمز، وهى  
منظومة طويلة تبلغ رهاء خمسة آلاف بيت  
من الشعر وموضوعها ارتحال الطيور إلى  
«السيمرغ» أى العقاء ووصوله إليه، ثم  
صدورها عنه وقد حققت وجودها بوجوده.

### ابن عربى:

لقد بنى «معى الدين ابن عربى» أحد  
مؤلفاته على قصة المعراج، وأعني به  
كتابه الإسرا إلى المقام الأسفى.  
وهو كتاب لم يحقق تحقيقاً علمياً  
بعد فيما يعلم

يقرر «ابن عربى» فى مقدمة الكتاب  
- الذى كتبه نشرأ<sup>(٣)</sup> وبأسلوب خلط فيه  
بين الحقيقة والمجاز - أن الموضوع الذى  
يعالجه هو خروج الروح إلى السماء، وبدأ  
قائلاً: «خرجت من أرض الأندلس متجهاً  
إلى القدس، أعتمد على دين الإسلام،  
دينى الزهد، وزادى نُكران الذات». ويزيد  
لنا أنه قابل شأناً ذا طبيعة روحانية،  
أرسلته السماء ليقوده، ثم لا يلبث أن يقوده



شخص آخر في أثناء صعوده إلى السماء من القدس، يصفه بأنه «مبعوث العناية الإلهية»، الذي صعد معه للسموات السبع حتى وصلا إلى الحضرة الإلهية

ويشير «ابن عربي» إلى أن الأولياء ورثة الأنبياء، ليسيرهم على دريهم واتباعهم لنعهم وسنتهم، ووقفهم حياتهم كلها على التأملات والرياضيات الروحية، وممارسة أسرار القرآن الكريم، وذكر الحبيب الأسمى (الله عز وجل)، فيصلون في النهاية إلى الحضرة العلية.

ولن يصل الولي - مهما بلغ من الكمال - إلى مرتبة الرسول - في العروج بالروح والجسد معاً. فإسراءات الأولياء إسراءات روحانية برزخية، يشاهدون فيها معان متجسدة في صورة محسوسة للخيال، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسراء في الأرض والهواء، غير أنهم ليس لهم قدم محسوسة في السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله بإسراء الجسم، واختراق السماوات والأفلاك حساً، وقطع مسافات حقيقية محسوسة، وذلك كله لورثته معنى لا حساً، فمعارج الأولياء معارج أرواح، ورؤية قلوب، وصور برزخيات، ومعان متجسدة.

لله ذر عصابة سارت بهم

تجّب الفناء لحضرة الرحمن  
والبراق تلك الدابة السماوية تحملهم  
إلى أطباق السماوات في رحلتهم إليها،  
وهي رمز الحب الإلهي، وأما القدس، تلك  
المدينة المقدسة، فرمز النور والحق،  
وعندها تبدأ أولى مراحل العروج.

وهنا يمكث الأولياء قليلاً إلى جانب  
الحائط، حيث مريط الأنبياء... وهو يمثل  
صماء القلب، ولا يقربه المدسسون

وبعد أن يتناول الأولياء اللبن - رمز  
الفضيلة - يطرقون باب السماء، فإذا دخلوا  
والتفتة والنار، وعندئذ يشاهدون  
بعيونهم اليهمى سعادة أصحاب النعيم،  
ويطلون بعيونهم اليسرى على ما يرون من  
أحوال نيران جهنم. وأخيراً يصلون إلى  
سدة المنتهى، رمز الإيمان والفضيلة،  
ويأكلون ملء بطونهم من ثمرها، وعند  
ذلك تبلغ أسمى قوى الإنسان ذروة كمالها  
ثم يصلون بعد تحقق الكمال إلى آخر  
مرحلة في رحلتهم، ويسكشف عنهم  
الحجاب، ويسكشف لهم المعاني الباطنة  
الكامنة.

ومن الواضح أن القصة تأويل صوفي  
للمعارج النبوي، يبين "ابن عربي" من



بها

لكن القائلين بوحدة الوجود من الصوفية رأوا أن المبدأ يعني الفناء في الذات الإلهية مثلما تفيض القطرة في البحر، ومن ثم لن يكون فناء لصفات البشرية، بل سيصبح اتحاداً بين الخالق والمخلوق، والمعبود والمعبود، وأصبح هذا هو غاية المعراج عند هؤلاء

ودارت معركة بين المذهب والصوفية من أصحاب وحدة الوجود، وتزعم الهجوم على هذه المذكرة شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وهما يسميان علماء الدين محمد بن محمد البخاري بل رفض بوصف كبار الصوفية فكرة الاتحاد ورفضوها، وقدوا ضدها حملة قوية.

وكان ابن القيم أكثرهم عنابة بمذكرة المبدأ، فعرضها عرضاً موسعاً في كتابه "مدرج السالكين". فبين أنه يتقبل الفناء الذي قال به الرعيل الأول من الصوفية كمقام من المقامات لكنه لا يتقبله كمعية للمعراج، لأن حال البقاء أكمل منه، ولهذا كان البقاء حال نبي ليلة الإسراء والمعراج، وقد رأى ما رأى، وحال موسى المبدأ. ولهذا خسر صعباً عند التحلي<sup>(١٢)</sup>

مقارنة بين المعارج الصوفية والفلسفية:

حلاله صلاحية الصوفية - خاصة - للعروج بأرواحهم إلى الحضرة العلية، وتقلهم بين المداخل الروحية الواحد تلو الآخر، متبعين سير النبي ﷺ وعندما تتحلى في هؤلاء السالكين معاني الإيمان والمضيئة في أسرارها يتصفون بالكمال الإنساني، فتكشف عنهم الحجب، وتظهر لهم المعاني الباطنة

ومضى لركب مشتمل تجارب لعدد كبير من المفكرين والصوفية كعبد الكريم الجيلي، وفخر الدين العراقي وعلاء الدين السمناني وغيرهم، عثروا عنها بالعربية والفارسية.

ونحا المعراج معنى فلسفياً فلسفياً عن مصدره النقي الأول، الذي تحقق في المعراج، ودخلته أفكار وحدة الوجود هيئت العاية من التحرية.

لقد كان الرعيل الأول من الصوفية يشيرون إلى الفناء باعتباره تحرراً من الكدورات البشرية، واكتساباً لصفات قدسية، ويرون في الحديث القدسي المعروف الذي رواه البخاري عن أبي هريرة وأحمد عن عائشة، «ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت وبصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي

أعتقد أن بوسعنا الآن أن نتوقف قليلاً لإجراء مفرانه بين المعراج الفلسفي عند ابن سينا، والمعارج الصوفية، ونلخص ملامح هذه المقارنة فيما يلي.

أولاً: كان الاتجاه الفلسفي الذي يمثلُه ابنُ سينا يرى أن العالم المادي يبدو وكأنه على مسافة من الباري - جلّ وعلا - وهو رأى متأثر بالفلسفة اليونانية - كما هو واضح - ومن ثم فإن الفكر والتأمل هو وحده الذي يملك صلاحية الاتصال بالملأ الأعلى.

فلا تيسر للنفس العودة إلى أصلها العلوي إلا بالتفكير والتأمل، بمعنى تفويد الدهن على التعامل مع التصورات البعيدة عن المدركات الحسية، وهذا من شأنه أن يجعل الإنسان قادراً في النهاية على تصور الأمور المعارقة للمادة، فتصبح النفس حينذاك محلوة كالمرّة لتقبل إشارات العالم الروحاني، وفيوضاته في شكل إشراقات نورانية تلوح، وكأنها بروق خاطمة

ثم تتابع هذه البروق، وتتوالى كلما كانت النفس أكثر تقبلاً واستعداداً<sup>(١)</sup>

أما الصوفية، فيرون أن الحق - تعالى - ليس بعيداً عنا بحيث إذا أردنا أن نحقق الصلة بيننا وبينه، فإننا نقترّب بقطع

مسافة أو مسيرة زمن، بل يتطلب هذا الاتصال من السالك أن يبذل جهداً حارقاً لكي يتبدل شعوره، ويمضى محترق هذا العالم المادي كله بما فيه من عوالم وأفلاك، وبما يعجّ به من مظاهر، فيثبت إرادته الخالصة في القرب من الحق تعالى، وهو أمر يبدو عسيراً منذ الوهلة الأولى، يقول أحد شعراء الفرس في هذا المعنى: أَحَقُّنْ ثُرَابِي أَمَامَ كُلِّ هَذَا الْفَلَكَ الْهَائِلِ الدُّوَارِ

لكن الأمر كله معلق في النهاية بالآلة والعزيمة في ذاك القلب. فالتفويض عندهم إذن على الإدارة والشوق وطيران السرّ، ثم على الفضل الإلهي.

ثانياً: غاية المعراج عند الفيلسوف أن يتعهد نفسه بالتأمل في الجواهر المفارقة حتى تصبح هذه النفس مرآة محلوة يحدى بها العارف شطر الحق تعالى كما يقول بن سينا، فتعكس عليه الإلهامات النورانية والقيوضات والمعارف، ويصير عالماً عقلياً ترسم فيه صورة الوجود كما هو في الحقيقة بأكمله، وقد يغيب العارف عن نفسه تلك، فيلاحظ جناب القدس فقط.

وتعكس هذه الحالة على العارف في



تغيير عاداته الخلقية وأنماطه السلوكية وصفاته الداتية، ويصف ابن سينا في الإشارات والتنبيهات العارف بأنه: هَشٌّ، بَشٌّ، بَسَامٌ، يُجَلُّ الصَّغِيرَ من تواضعه، كما يُجَلُّ الحَكِيمَ، والعارف لا يعنيه التحسُّس والتحسس، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح، لا بُعْفَ مَمِيْرٍ، وهو شجاع، وكيف لا، وهو بمعمل عن تقيه الموت، وجواد وكيف لا، وهو بمعمل عن محبة الباطل، وصماح، وكيف لا وبفسه أكبر من أن تجرحها ذاتُ شر

أما الصوفية، فهيست غماية الذات عندهم أن تتأمل شيئاً، بل أن تشهد الحق وحده، ولا تشهد مع الحق سبباً ولا شريكاً، ولا رسماً البتة. فتنمى عنها الكدورات البشرية كما ينتهى الخَبَث من الحديد، وتتعلق بأحلاق الله وبأحلاق أقرب الناس إلى الله - عز وجل - وهو الرسول ﷺ

ثالثاً: يرى الصوفية أن السالك لا يمكن أن يقف جامداً - كما هو حال العارف عند ابن سينا؛ ينتظر الميوضات النورانية، ويتربص بالإلهامات القدسية لكي تسطع على مرآة نفسه

لكن لا بد للسالك من حركة صعودية هي سلم الرقى لكي يصل إلى مقام القرب من الحضرة الإلهية، وهي

الحركة التي لا تتاح للنفس عند ابن سينا إلا عندما يحسن أجلها بالموت غير أن الصوفي قلق يشتمل قلبه بالشوق، ولا يصبر على البقاء ساكناً في غريته الإنسانية على هذه الأرض، ولا يطيق أن ينتظر الأجل المضروب والموت الطبيعي، بل هو يسعى في حياته الدنيا هذه، رغم كل القيود والشواغل التي تكبل حركته، وصعط الأعمار عليه وتشثيتها لجمع نفسه، يسعى بتجربته الذاتية المعتمدة على القلب في النهاية أن ينطلق، ويتحرك حتى يصل إلى «الماء» حيث يتلخص من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة.

رابعاً: ولعل هذا هو الذي طبع نظريته الاتصال عند ابن سينا بطابع لسكون وعدم الحركة. نحد العروج فيه ساكناً، وهو عروج تأمل وهكر، وليس هو بعروج وجداني ينتظم كل الملكات.

فالسالك في قصة ابن سينا ساكن لا يبرح مكانه، وإنما تُعرض عليه صور الأشياء وكأنهم مشاهد يتأملها دون أن يحمسه الشوق على محاولة الانطلاق لتحصيل مقصوده

أما السالك عند الصوفية فيُساوره القلق ويتجافى عن المقام ويُسارع الشواغل والقيود لكي ينطلق، وهو يفعل بالمرائي

ذلك على ما قدمه ابن عربى فى رسالته الأسرا، وفيما يكتبه عن المعراج فى الفتوحات المكية، وسدت التجربة أكثر اكتمالاً من الوجهة الفنية عند كل من العطار، وسننارى الفزنوى حيث عبر كلاهما عنها بالشعر

سابعاً: ضيق الفلاسفة والصوفية جميعاً معال التجربة المعراجية، وقصروها على ذوى العزائم القوية من المزمعين الصادقين، بل اشتراطوا على أن تظل سراً مصنوعاً عن البوح به إلا لذوى القلوب واليكهائى.

#### المعراج الروحى فى العصر الحديث:

فى سنة ١٩١٩ فجر المستشرق الإسباني "ميغيل أسين بلاثيوس" قنبلة دوت فاسمعت العالم كله، حين أعلن فى معاضرة ألقاه فى الجمعية الملكية الإسبانية أن فخر إيطاليا وشاعرها الكبير دانتى أليجييرى فى أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر قد تأثر فى ملحمته "الكوميديا الإلهية" بالإسلام تأثراً واسع لمدى يتغلغل حتى فى تصويره للجحيم والجنة. فلقد تبين لأسين أن ثمت مشابهات وثيقة بين ما ورد فى بعض الكتب الإسلامية عن معراج

الذى يراها، ويتحول فى بعض الأحيان إلى جزء من المشاهد المعروضة يتمثل بها دون أن يفقد ذاته.

خامساً: انمكبت الفكرة الصوفية بما تنطوى عليه من حركة وحيوية على الموضوع، من حيث قوة الخيال وجرأته وتعدد الصور والرموز. والرمز عندهم يقوم غالباً على الخيال الذى يعيد صياغة المادة لدمجها فى نظام جديد. أما الرمز عند ابن سينا فيقوم غالباً على الوهم، ويستدعى صوراً لا وجود لها فى الواقع، كأفعوان له رأس خنزير، وإنسان هو نصف إنسان... الخ.

سادساً: بدت فكرة المعراج عند أكبر سينا والصوفية على حد سواء - بسبب لطافتها ودقتها - أدخل فى باب الشعر منها فى النشر، فلفد عمد الغزالي إلى كتابة رسالته ثراً بأسلوب صوفى بالغ الرقة، وطعمها بأشعار يبدو بعضها من نظمه، ولكى يوحى بأهمية الشعر فى معالجة التجربة والإفصاح عنها، ولكى يطمئن - فى الوقت نفسه - إلى أن الفكرة قد اقتربت - قدر الإمكان - من الأدهان والوجدان، وعلى كل حال فقد دلل الشعر قبول الذوق الصوفى، ويصطبغ



النبي ﷺ فضلاً عن مصادر إسلامية أخرى تتحدث عن المعراج بصورة أدبية أو صوفية وبين ما ورد في الكوميديا الإلهية : الأمر الذي يدل دلالة قاطعة على أن الكوميديا تستمد جاسياً كبيراً من مادتها من مصادر إسلامية

وقد أثار هذا الرأي ضجة كبرى في الأوساط العلمية، فأيده البعض، وعارضه آخرون، وكان الإيطاليون من أشد معارضيه لأنه يُعدّ ضرباً من القدح في شاعرهم الكبير لامبينا، وهو صادر من جهة خصومهم التقليديين وهم لإسبان ونشطت الدراسات المقارنة حول مصادر الكوميديا الإلهية، وجرى لها دراسات الإيطاليين أنفسهم في النهاية مؤيدة لرأى آسين، حيث قرر واحد من كبار الباحثين الإيطاليين - وهو "تشيرولي" - في كتاب أصدره في سنة ١٩٤٩ أنه لا يسعنا إلا الاعتراف بتأثير دانتى بعمق بالمصادر الإسلامية<sup>(١٥)</sup>.

والذى يهمنا من الإشارة إلى هذا الموضوع هو أن دوى هذه الضجة التى أثارها آسين بلاثيوس قد وصلت إلى أسمعاع الشاعر والمفكر الإسلامى محمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٣٨)، فد شرع فى قراءة الكوميديا عن طريق الترجمة

الإنجليزية، ، وحرص أثناء زيارته لإسبانيا فى سنة ١٩٣١ على لقاء آسين بلاثيوس، وتطارحا سوياً الرأى فى الموضوع.

### منظومة فى المعراج:

وقد كان إقبال منشغلاً فى ذلك الحين بموضوع المعراج، وحزم أمره على نظم منظومة فيه سمّاها « حاويد نامه » أو "رسالة الخلود"

ولعل إقبالاً كان يريد لمنظومته (رسالة الخلود) أن تذيع، وتشتهر بين الناس، لأنها تتناول نفس الموضوع الذى تتناوله الكوميديا الإلهية، وهو المعراج. ثم لم يلبث إقبال أن نشر هذه المنظومة فى سنة ١٩٣٢، وجعل موضوعها المعراج<sup>(١٦)</sup>

وبدأها بدعاء إلى الله ينطوى على إحساس عميق بغربة الإنسان فى هذا العالم، وبوقوعه فى أسر الزمان والمكان، ومن ثم يسأل الله تعالى أن يعتقه من أسرهما لكى يتطلق متجهاً إلى هذه الأسمى

وهنا تظهر روح الشاعر المارسمى "جلال الدين الرومى"، وتأخذ فى شرح أسرار المعراج، فيقول له: إن المعراج ثورة فى الشعور، من شأنها أن تحطم طلسم

الزمان والمكان.

ثم تظهر روح الرمان والمكان في صورة ملك ينظر إلى هلال نظرة لم يشعر بعدها إلا وجسده أكثر خفة ورشاقة، يذاتاً بيده التحرية

كانت الأفلاك أول مرحلة من مراحل الرحلة، فانتقل الشاعر في صحبة مرشده الروحي إلى هلك القمر، ثم عطار، ثم الزهرة، فالريخ، فالمشترى، هزحل، وهما يلتقيان في كل فلك بعدد من الشخصيات التاريخية منها على سبيل المثال: أبو جهل (عمرو بن هشام)، جمال الدين الأفغاني، سعيد حليم باشا السياسي التركي، المهدي السوداني، اللورد كيتشنر وزير الحربية البريطاني، فرعون، أبو منصور الحلاج، الشاعر الهندي أسد الله غالب، سيد أهل الفراق إليس، كما يشاهدان في هلك زحل اثنين من الخونة الهنود وهما يعذبان وفي منزلة بين الأفلاك وما وراء الأفلاك يشاهد الشاعر ومرشده الروحي الفيلسوف الألماني « نيتشه » يدور في دوائر أبيه متلاحقة.

ويناقش الشاعر مع بعض هذه الشخصيات عدداً من القضايا السياسية

والفكرية والمشكلات الراهنة التي تمسك بحناق العالم الإسلامي، كمعنى الروح القومية والوطنية بين المسلمين، واشتغال الفكر المادي بحائبه الشيوعي والرأسمالي، وحركات التعريب المتمثلة في تركيا الحديثة، وأسس الحكومة الإسلامية، والمدينة الإسلامية الفاضلة، وعودة الوثنيات القديمة، وقصبة القصاء والقدر، وقضايا المرأة في العالم الإسلامي. وتوجه بعض هذه الشخصيات رسائل - من خلال شاعرها - إلى شعوب بعينها: -  
وجهها رسالة التي وجهها السيد جمال الدين الأفغاني إلى الأمة الروسية، والرسالة التي وجهها الدرويش السوداني إلى الأمة العربية

ثم يتقل الشاعر ومرشده إلى ما وراء الأفلاك، ويصلان جنة الفردوس، ويصفها الشاعر وصفاً رائعاً. ويلتقيان هناك بسلطين المشرق الثلاثة: الملك الإيراني نادر شاه، وأحمد شاه الأندالي مؤسس أفغانستان (في القرن الثامن عشر)، والسلطان الهندي الشهيد فتح علي تيبو، ويدير إقبال والرومي معهم حواراً حول حاضر العالم الإسلامي.

وتحين لحظة الفراق بين الرومي



واقبال، فيقول له الرومي: قم، فيمضي وحده للمثول في الحضرة الإلهية، وتطلب منه حور الجنة أن يبقى معها لحظة أو لحظتين، لكنه يمضي في طريقه لا يلوي على شيء، فهو لا يبغي غير وجه الحق

والشاعر وهو يمضي وحده في نور التحليات لا زال منشغلاً بأمنته ويمشكلاتها، فيطلق صوت صائد من أعماق العالم الأعلى يحدثه بأن الأمة الإسلامية لا صلاح لها إلا بوحدة الصكر والعمل

ثم يقع التعلّي الإلهي، فيعمُّ النور كلَّ الكون، ويحرّ الشاعر صلاً بالجلوة فاقيةً النطق، ويفيق على صوت قسوى يأمره بالعودة إلى الأرض وهنا تنتهي التحركة المعراجية.

وكان لاسد للشاعر أن يعود لكي يدعو إلى طريق الحق وإلى الرقى الروحي، فرأى أن يخص الشباب بدعوته، فهم أمل الأمة ومستقبلها، ومن ثم يوجه في نهاية منظومته خطاباً إلى الجيل الجديد من شباب الأمة. والخطاب ينطوي على آراء تربوية قيّمة، تناول فيها الشاعر بالتوضيح مفهوم التوحيد وآثاره، وتحدث عن إهمال المسلمين المعاصرين، ووجه انتقادات لاذعة إلى الشباب المسلم، ثم انتقل إلى الصباح

ودعاهم إلى رسط القلب بالله وحده، وحذّره من أن يتسرب إلى موسهم اليأس من الدين لما يروونه في المسممين المعاصرين من حقد وصايق، وأشار عليهم بصحبة رجال الحق وهنا تنتهي المنظومة

لاند لنا من تعقيب مجمل على تجربة محمد إقبال؛ إذ نلاحظ فيها أن المعراج الإسلامي قد تحلص في النهاية من كل شوب علق به في رحلته الطويلة عبر الزمن، وعاد إلى استلهام مصدره النقي الأول، وينبوعه الطاهر الأسمن، وهو المعراج النبوي.

فأثر المعراج النبوي واضح كل الواضح في تجربة إقبال، لقد فضّل إقبال الوعي النبوي على الوعي الصوفي في مقام المشاهدة، ويتضح الفرق بين الاثنين من كلمة لأحد الصوفية المسلمين في الهد عن الوعي الصوفي، قال فيها "صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العلا ثم رجع إلى الأرض، قسماً برى، لو أنى بلغت هذا المقام ما عدت أبداً"

ولكن صاحبنا تأسى بالنبي الكريم، فعاد ليحدثنا عن تجربته الذاتية، ويروي مشاعره أمام الحضرة العلوية ابتغاء تغيير هذا العالم



على أن المشاهدة ليست مجرد متعة      الحق تعالى لرسالة يتعين على النبي أن  
ذاتية عند النبي، بل هي تلقى مباشر من      يعود بعد تلقيها لإبلاغها لأمته .

أ.د/محمد سعيد جمال الدين





- (١) المعجم الوسيط.
- (٢) سيد قطب، في ظلال القرآن ٤، ٢٢١٠.
- (٣) ابن هشام، السيرة النبوية ٤١٦:١.
- (٤) راجع في حديث المعراج- صحيح مسلم ص ١٤٥، وصحيح البخاري ص ٤- ١٢٢، ومستند الإمام أحمد، ص ٢٥٧، ٣٠٩، ٣١٠؛ والسنن للترمذي ص ٥، ٣٠٠ وما بعدها، وسيرة ابن هشام ٢٠٢- ٣٦؛ والشفاء للقاضي عياض ١- ٣٣٢.
- (٥) الشيخ الطبريسي، مجمع البيان، ٤٠٦، ٦ وما بعدها.
- (٦) روه ابن عاچه في باب الأدب.
- (٧) كتاب المعراج للقشيري، ص ١٢٩- ١٢٥.
- (٨) صيا بك، حرايات، ص ٢٨٣.
- (٩) طبع مصر ١٩٣٤م، ص ١٤٧- ١٥١.
- (١٠) رجع، رجاء عبد المعجم جبر، رحلة الروح بين ابن سينا وسنائل ودائتي، ص ١٩.
- (١١) ترجمها إلى العربية يديع محمد جمعة، ونشرها بالقاهرة سنة ١٩٧٥.
- (١٢) اعتمدنا في هذا العرس على ما قدمه ابن بلاثوس في كتابه أثر الإسلام في الكوميديا الإيجية، وقد ترجمه إلى العربية الأستاذ جلال مظهر، ونشره بالقاهرة سنة ١٩٧٥، كما نشر مقتطفات منشورة منه أيضاً لدى الدكتور علي حسن عبد القادر، في مسميته لكتاب المعراج للقشيري، ص ١٢- ١٣ تلخيصاً للكتاب المذكور.
- (١٣) رجع للدراسة التي كتبها عبد الحميد مذكور في مقدمة الجزء الثاني من مدارج السالكين ص ١٢- ٢١.
- (١٤) رجع: التنبيهات والإشارات لابن سينا، ص ١٥٤- ١٥٥.
- (١٥) راجع، محمد العميد جمال الدين، الأدب المقارن... ص ٨٧ وما بعدها.
- (١٦) رجع: رسالة الخلود، الترجمة العربية، ص ٨١ وما بعدها.

## المصادر والمراجع:

- ١- رجاء عبد المعجم جبر، رحلة الروح بين ابن سينا وسنائل ودائتي، طبع مصر ١٩٧٥م.
- ٢- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت ١٩٧٧م.
- ٣- ابن سينا، التنبيهات والإشارات، طبع طهران ١٣٢٩.
- ٤- ابن سينا، حي بن يقطين، صمن كتاب، حي بن يقطين لابن سينا وابن طفيل، لمهروزي، تحقيق أحمد امين، مصر ١٩٥٩م.
- ٥- صيا بك، حرايات، القسطنطينية ١٢٩١هـ.
- ٦- الطبريسي، فضل، مجمع البيان، صيد، ١٢٥٥هـ / ١٩٣٦م.
- ٧- ابن عباس، عبد الله، معراج ابن عباس، تحقيق عبد الهادي راضي، القاهرة ١٣٧٥هـ.
- ٨- الفزالي، محمد بن حامد (الإمام)، الجواهر النوال من رسائل حجة الإسلام العراقي، مصر ١٩٣٧.
- ٩- القشيري، أبو تقاسم عبد الحكيم، كتاب المعراج، تحقيق الدكتور علي حسن عبد القادر، مصر ١٩٦٤م.

- ١٠- أس هيم الحورية، مدارج السالكين، الجزء الثالث تقديم وتحقيق الدكتور عبد الحميد عبد النعم مذكور ومراجعة الدكتور حسن محمود البشغني، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٩٦.
- ١١- محمد إقبال، رسالة الخلود (جلويد نامه)، ترجمة محمد السعيد جمال الدين، مكتبة الشروق الدولية، ط٢، مصر ٢٠٠٧م.
- ١٢- محمد السعيد جمال الدين، الأدب المقارن: دراسات تطبيقية في الأديب العربي والمارسي، مصر ٢٠٠٣م.
- ١٣- محمد منولي الشعراوي، الإسراء والمعراج، مصر ١٩٧٣م.
- ١٤- المطران، فريد الدين، منطلق الطير، ترجمة الدكتور بديع محمد جمعة، مصر ١٩٧٥م.
- ١٥- ابن هشام، أبو محمد بن عبد الملك: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، مصر ١٣٥٥هـ.



## المعرفة

### أ- معنى المعرفة والعارف:

المعرفة . فى الاصطلاح - تعنى "إدراك الشيء على ما هو عليه، وهى مسبوقه بجهل، يخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف"<sup>(١)</sup>

وتقال للإدراك المسبوق بالعدم، ولثانى الإدراكين إذا تخطىهما عدم والإدراك الحرثى، ولإدراك البسيط والعلم يقال لحصول صورة الشيء ~~بالتصور~~ العقل، وللاعتقاد الحازم، المطابق للثبوت، ولإدراك الكلى، ولإدراك المركب والمعرفة قد تقال فيما تدرك آثاره، وإن لم تدرك ذاته والعلم لا يقال إلا فيما أدرك ذاته والمعرفة تقال فيما لا يعرف إلا كونه موجوداً فقط.

والعلم أصله أن يقال فيما يعرف وحوده وجسمه وكيفيته وعاته والمعرفة تقال فيما يتوصل إليه بتفكير وتدبر والعلم قد يقال فى ذلك وفى غيره<sup>(٢)</sup>.

وقد تناول الصوفية بالدراسة التفريق بين العلم والمعرفة، فمنهم من سوى

بينهما، ومنهم من فرق بينهما

فالقشيري - مثلاً - يذهب إلى أن المعرفة هى العلم، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالم تعالى عارف، وكل عارف عالم<sup>(٣)</sup>

ويرى "الهجويزي" أن علماء الأصول لم يفرقوا بين العلم والمعرفة، وقالوا إن كليهما سواء، غير أنهم قالوا: يجوز أن يقال الحق تعالى عالمًا، ولا يجوز أن يقال عارفًا، لعدم التوافق. أما مشايخ هذه الطريقة - رضى الله عنهم - فهم يسمون العلم المقرون بالمعاملة والحال - وهو العلم الذى يعبر عن أحوالهم - بالمعرفة، ويسمون العلم المجرد من المعنى والخالى من المعاملة علمًا، ويسمون العالم به عالمًا، ومن يكون عالمًا بمعنى الشيء وحقيقته يسمونه عارفًا، ولذلك فإن أهل هذه الطائفة حين يريدون الاستحفاف بأقرانهم يسمونهم علماء، وهذا يبدو للعوام مذكراً، وليس مرادهم ذمهم بحصول العلم، بل مرادهم ذمهم بترك المعاملة، لأن

العالم قائم بنفسه، والعارف قائم بربه<sup>(٦٠)</sup>.

أما "ابن القيم" فيفرق بين "العلم" و"المعرفة" من حيث اللفظ والمعنى، أما اللفظ: ففعل "المعرفة" يقع على مفعول واحد، وأما فعل "العلم" فيقتضى مفعولين، وإن وقع على مفعول واحد، كان بمعنى المعرفة، كقوله تعالى: ﴿وَالْآخِرِينَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ لَا نَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠).

وأما الفرق المعنوي فمن وجوه:

أحدها: أن "المعرفة" تتعلق بذات الشيء، و"العلم" يتعلق بأحواله، فتقول: عرفت أباك وعلمته صالحاً عالماً. ولذلك جاء الأمر في القرآن الكريم بالعلم دون المعرفة، كقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا أَنْتَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، وقوله سبحانه: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: ٩٨)، وقوله جل شأنه: ﴿لَا تَعْلَمُوا أَنَّمَا آتَاكُمْ بِهِ﴾ (هود: ١٤).

فالمعرفة، حضور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس، والعلم، حضور أحواله وصفاته، ونسبتها إليه. فالمعرفة تشبه التصور، والعلم يشبه التصديق.

ثانيها: أن المعرفة - هي الغالب - تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه. فإذا أدركه قيل: عرفه، أو تكون لما وصف له

بصفات، قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها، قيل: عرفه، قال الله تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (يوسف: ٥٨)، وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِشَيْءٍ مِنْ الدُّنْيَا أُولَٰئِكَ هُمُ الرُّسُلُ أَمْثَلُ صَفَاتِهِمْ لَأَن يُدْعَىٰ لَهُمْ خُلَافَةُ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (الأنعام: ٢٠) لما كانت صفاته معلومة عندهم، فزاد: عرفوه بتلك الصفات وفي الحديث الصحيح: "إن الله تعالى يقول لآخر أهل الجنة دخولا: أتعرف الزمان الذي كنت فيه؟ فيقول: نعم، فيقول: تمن، فيتمنى على ربه"، وقال تعالى: ﴿وَكُنَّا مِنْ قَبْلُ نَسْتَفْتِحُكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ لَهُمْ آيَةً فَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مَرْتَبَتٍ﴾ (البقرة: ٨٩). فالمعرفة: تشبه الذكر للشيء، وهو حضور ما كان غائبا عن الذكر، ولهذا كان ضد المعرفة: الإنكار، وضد العلم: الجهل. قال سبحانه: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ (النحل: ٨٣) ويقال عرف الحق فأقر به، وعرفه.

ثالثها: أن المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره، و"العلم" يفيد تمييز ما يوصف به من غيره. وهذا الفرق غير الأول، فإن ذاك يرجع إلى إدراك الذات، وإدراك صفاتها، وهذا يرجع إلى تخلص الذات من غيرها،



وتحليص صفاتها من صفات غيرها.

رابعها: أنه لو قال إنسان علمت زيداً، فإنه لا يفيد المخاطب شيئاً، لأنه ينتظر أن يحبره على أى حال علمه؟ فإن قال: علمته كريماً أو شجاعاً، حصلت له الفائدة وإذا قال إنسان: عرفت زيداً، استفاد المخاطب أنه أثبتته وميزه عن غيره، ولم يبق المخاطب منتظراً لشيء آخر. وهذا الفرق - فى الواقع - إيصاح للفرق الذى قبله.

خامسها: أن "المعرفة" علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، بخلاف "العلم" فإنه قد يتعلق بالشيء مجملاً. وهذا يشبه فرق "الهروى" صاحب المنازل، فإنه قال: "المعرفة إحاطة بعين الشيء كما هو"، وعلم <sup>هو</sup> <sup>هو</sup> الحد: فلا يتصور أن يعرف الله ألبته، ويستحيل عليه هذا الباب بالكلية، فإن الله - سبحانه - لا يحاط به علماً، ولا معرفة، ولا رؤية، فهو أكبر من ذلك وأجل وأعظم، قال تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، بل حقيقة هذا الحد: انتهاء تعلق المعرفة بكبر المخلوقات حتى بأصغرها، وهو الشمس والقمر، بل لا يصح أن يعرف أحد نفسه وذاته ألبته<sup>(٥)</sup>

والفرق بين "العلم" و"المعرفة" عند أهل

التصوف: أن "المعرفة" عندهم هى "علم" الذى يقوم لعالم بموجبه ومقتضاه فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده، بل لا يصفون بالمعرفة إلا من كان عبداً لله، وبالطريق الموصول إلى الله، وبآفاتها وقواطعها، وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة

فالعارف عندهم من عرف الله سبحانه وصفاته وأفعاله، ثم صدق الله فى معاملته، ثم أحلص له فى قصوده ونياته، ثم انسلخ من أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم ظهر من أوساخه وأدرانته ومخالفاته، ثم طهر على أحكام الله فى نعمه وبيئاته، ثم دعا إلى بصيرة بدنية وآياته، ثم جرد الدعوة إليه وحده بما جاء به رسوله، ولم يشغها بأراء الرجاء وأنواقهم ومواجيدهم ومقاييسهم ومعقولاتهم. فهذا الذى يستحق اسم العارف<sup>(٦)</sup>

والعالم هو الذى أطلعه الله تعالى على معرفته علماً وبياناً وحجة وبرهاناً بطريق العقل والدلائل العقلية والنقلية. والعارف من أشهد الله ذاته وصفاته وأفعاله بطريق الكشف وأطلعه على معرفته بالذوق والوجدان<sup>(٧)</sup>

والمعرفة الصحيحة تقطع من القلب العلائق كلها، وتعلقه بمعروفه وهو الله

سبحانه، فلا يبقى فيه علاقة بغيره. ولا تمر العلائق به إلا وهى مجتازة لا تمر مرور استيطان<sup>(٨)</sup>.

والمعرفة الصحيحة هى روح العلم، والحال الصحيح هو روح العمل المستقيم. فالعلم الصحيح، والعمل المستقيم هما ميزان المعرفة الصحيحة، والحال الصحيح، وهما كالبدنين لروحيهما<sup>(٩)</sup>

ويذكر (الكلابادى) أقوالاً لبعض الصوفية يتحدث عن المرق بين العلم والمعرفة، فقد قال بعضهم إن تبين الأشياء على الظاهر علم، وتبينها على استكشاف بواطنها معرفة، وأن الله تعالى أباح العلم للعامة، وحصن أوليائه بالمعرفة، وأن المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها، والعلم علم الأشياء بحقائقها، وقد تسمّر هذه العبارة الأخيرة بأن المعرفة تتصل بما يدرك بالحواس من الحزئيات، وأن العلم متعلق بالمفاهيم الكلية والنظر العقلى

ويتحدث الفيلسوف (ابن سينا) عن ماهية الرهد والعايد والعارف فيقول المفروض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخصّ بِاسم الزاهد، والمواظب على نقل العبادات: من القيام والصيام ونحوها، يخص باسم العابد. والمصرف بفكره إلى

قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف. وقد يتركب بعض هذه مع بعض<sup>(١٠)</sup>

والعارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة<sup>(١١)</sup>.

و"الرهد عند العارف تنزّه ما، عما يشغل سره عن الحق، وتكبر عن كل شيء غير الحق.. ولعبادة عند العارف رياضة ما، لهممه وقوى نفسه المتهومة والمثقلة، ليحررها بالتعويد عن جناب الخسوس إلى جناب الحق، فتصير مسألة (شعر الحافظ) حينما يستجلى الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى لشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر، بكنيته مخزطاً هى سلك القدس<sup>(١٢)</sup>

والعارف خازن من حزن الله تعالى، وهو يتناول عن الله، ويمسك لله، ويعطى لله<sup>(١٣)</sup>. وللعارف الحقيقي آدابٌ ينبغي أن يتحلّى بها، منها

١- أن يقر الأشياء فى محلها، ويسير معها على سيرها، فكل ما أبرزته القدرة فهو فى غاية الكمال والإتقان، إن العارف



الأكوان ودوام الترقى هى مقامات العرفان

٥- والأدب الخامس: هو ترك الطلب

من حيث هو. فالسكوت تحت مجارى الأقدار أفضل عند العارفين من التضرع والانتهاز.

٦- والأدب السادس: هو التسليم والرضا بما يحرى به القدر والقضاء: وحقيقة الرضا: تلقى المهالك بوجه ضاحك. وحقيقة التسليم: استواء النعمة والنعيم، بحيث لا يحتار فى أيهما يقيم

٧- والأدب السابع: هو دوام المراقبة ومواصلة المشاهدة: فمن آداب العارف ألا يستعجب شيئاً من تجليات الحق، ولا يتعجب من شئ منها، كائنة ما كانت، جلالية أو جمالية

٨- والأدب الثامن: هو أن يكون تصرفه بالله ولله من الله وإلى الله؛ فالحاصل أن تصرفات العارف كلها بالله عز وجل<sup>(١)</sup>.

ويفرق "ابن عجيبة" بين "العارف" و"الفانى"، فهو يرى أن "العارف" يثبت الأشياء بالله، و"الفانى" لا يثبت شيئاً سوى الله، وأن العارف يقرر القدرة والحكمة، والفانى لا يرى فيه إلا الحق، فيقول: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه إلا القدرة،

لا ينكر شيئاً، ولا يجهل شيئاً، وقد قال بعض العارفين: ليس فى الإمكان أبدع مما كان

٩- والأدب الثانى من آداب الحضرة القدسية، ترك الرعونات: فمن آداب العارف أن يكون كامل العقل، ثاقب الذهن ومن علامة العقل انتهاز الفرصة فى العمل، ومبادرة العمر من غير تسويف ولا أمل، فالرسول ﷺ يقول: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني». فإحالة الإنسان العمل وتأخيرها إلى وقت آخر يكون فيه فارغ القلب إلى القلب من علامة الرعوبة والحمق<sup>(٢)</sup> وهو غرور. «نعمتان معبوس فيهما كثير من الناس، الصعبة والفراغ»

١٠- والأدب الثالث: إقامة العارف حيث أقامه الله: فمن آداب العارف الاكتفاء بعلم الله والاستغناء به عما سواه، فإذا أقامه الله تعالى فى حال من الأحوال فلا يستحققها ويطلب الخروج منها إلى حال أخرى، يقول سبحانه: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْجِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ (الإسراء: ٨٠)

١١- والأدب الرابع: هو رفع الهمة عن



وتوكلأ في حوارحه يسلم به في دنياه،  
وحياه في قلبه يفور بها في عقابه<sup>(١٦)</sup>  
ويمكن القول بأننا لا نجد تعريفاً  
موحداً للمعرفة عند الصوفية، بل اختلفت  
المعريصات عندهم باختلاف النظرة إلى  
الأمور، ولعل السبب في هذا أن التصوف  
تجربة مباشرة ذاتية، ومن ثم فكل واحد  
منهم يعرفها بحسب ما يجده في تجربته،  
وقد تتشابه التحارب وقد لا تتشابه ومن ثم  
تتخذ المعرفة الصوفية أسماء مختلفة  
بحسب الأشكال أو المراحل أو الأحوال  
التي تتحقق فيها النفس.

ولعل أول من تكلم في المعرفة  
الصوفية<sup>(١٧)</sup> هو "معارف الكرخي" المتوفى  
في سنة ٢٠٠ هـ تقريباً وهو من أوائل  
الصوفية<sup>(١٨)</sup>، فهو من صوفية المائة الثانية  
من الهجرة.

#### ب - أساس المعرفة وصفاتها:

يمكن القول بأن الأساس الذي بنى  
عليه الصوفية نظريتهم في المعرفة والمنا،  
والتوحيد، هو "الميثاق" الوارد في قوله  
تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ  
ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا  
بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: ١٧٢)

فالميثاق هو أساس المعرفة، بحسب ما

وأن العارف يرى الحق في الخلق، كقول  
عصهم ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله  
والعارف في مقام البقاء، والماني مجذوب  
في مقام المناء، والفاني سائر، والعارف  
متمكن وأصل، ومن أحب الله لم يؤثر  
عليه شيئاً من حظوظه وهو نفسه، ولو  
كان فيه حنف أنفه. فالمعرفة أعلى  
المقامات، وقلها الفناء<sup>(١٩)</sup>.

وللعارفين مقامات ودرجات يختصون  
بها دون غيرهم هي حياتهم الدنيا فكانهم  
قد خلعوا أبدانهم وتجردوا منها ذاهبين إلى  
عالم القدس، "ولهم أمور خفية فيهم،  
وأمر ظاهرة عنهم، يستكبرها من  
ينكرها، ويستكبرها من يعرفها"<sup>(٢٠)</sup>  
ومن هنا تحسن مجالستهم، وتطيب  
عشرتهم، فإن هذه المجالسة تدعو من  
يجالسهم من ست إلى ست: "من الشك إلى  
اليقين، ومن الرياء إلى الإخلاص، ومن  
الغفلة إلى الذكر، ومن الرغبة في الدنيا  
إلى الرغبة في الآخرة، ومن الكبر إلى  
التواضع، ومن سوء الطوية إلى  
النصيحة"<sup>(٢١)</sup>

وأول مقام في المعرفة - كما يقول  
سهل بن عبد الله التستري - "أن يعطى  
العبد يقيناً في سره تسكن به حوارحه،



الله" .

ويذكر "ابن القيم" علامة المعرفة وأماراتها فيقول: "من أمارات المعرفة بالله، حصول الهيبة منه، وهي توجب السكون، ونس القلب بالله، وإحساس القلب بقرية من الله، وليس لعارف علاقة، ولا محب شكوى، ولا لعبد دعوى ولا لحائف قرار، ولا لأحد من الله قرار ومن كان بالله أعرف كان له أخوف.

ومن عرف الله ضاقت عليه الدنيا بسعتها، ومن عرف الله اتسع عليه كل شيء، فإنه يصيق عليه كل مكان لا يساعده عليه على شأنه ومطلوبه، ويتسع عليه ما ضاق على غيره، لأنه ليس فيه. ولا هو مساكن له بقلبه، فقلبه غير محبوب فيه. ومن عرف الله صفا له العيش، فطابت له الحياة، وهابه كل شيء، وذهب عنه خوف المخلوقين، وأسر بالله، وقرت عينه بالله، وقرت عينه بالموت، وقرت به كل عين ومن لم يعرف الله تقطع قلبه على الدنيا حسرات. ومن عرف الله لم يبق له رغبة فيما سواه. ومن عرف الله أحبه على قدر معرفته به، وحافه ورحاه، وتوكل عليه، وأبى إليه، ولهج بذكره، واشتاق إلى لقائه، واستحيا

نحده عند أهل التصوف في الإسلام وفكرة الميثاق يشير إليها القرآن الكريم في كثير من آياته، ولكن الآية المعنية في هذا الصدد هي الآية التي ذكرناها هنا وهذه المعرفة تتصل بالتحربة أكثر من اتصالها بالفكر والنظر والتأمل.

ولهذا اللون من المعرفة الخاصة يعزو الصوفية صفات معينة.

**أولى تلك الصفات:** أنها مباشرة وليست عن طريق وسائط عادية من وسائل التعليم المعروفة، فالصوفي لم يتلقها عن النقل والسماع، أو التعليم النظري، وإنما توصل إليها بالتحربة المباشرة، وتكاد تقول إن الصوفي ما قد وجد لا قد علم ولا يعنى ذلك بالضرورة أن الصوفي هي هذا يتلقى وحياً مثل الأنبياء

أما الصفة الثانية لهذه المعرفة، فهي أنها متجددة، ومن ثم فهي متغيرة؛ الأمر الذي يدل على أن هذه المعرفة تعكس نظر الصوفي أكثر مما تصور الحقيقة في كمالها وتامها. ومن أجل هذا نجد الصوفية يقرون بالعجز التام عن اكتناء واستيعاب الحقيقة الإلهية، وأنه هي نفسه أجل معرفة وأتمها، ولهذا أحاب "ذو النون" عن السؤال: كيف عرفت الله؟. "عرفت الله بالله، وعرفت ما سوى الله برسول

منه، وأجلّه وعظمه على قدر معرفته به  
وعلاوة العارف أن يكون قلبه مرآة إذا  
نظر فيها الغيب الذي دُعى إلى الإيمان به،  
فعلى قدر جلاء تلك المرآة يتراءى فيها الله  
سبحانه، والدار الآخرة، والجنة والنار،  
والملائكة والرسل صلوات الله وسلامه  
عليهم.

ومن علامات المعرفة أن يبدو لك  
الشاهد، وتضي الشواهد، وتحل  
العلائق، وتقطع العوائق، ويجلس بين  
يدي الرب تعالى، وتقوم وتضطجع على  
التأهب للقاءه، كما يجلس الذي شدّ  
أحماله وأزمع السفر<sup>(٣٣)</sup>

ومن علامات العارف أنه لا يطلب،  
ولا يخاصم، ولا يعاتب، ولا يرى له على  
أحد فضلاً، ولا يرى له على أحد حقاً.  
ومن علاماته أنه لا يأسف على فائت، ولا  
يفرح بآت؛ لأنه ينظر إلى الأشياء بعين  
الفناء والزوال؛ لأنها هي الحقيقة  
كالظلال والخيال. قال الجنيد: لا  
يكون العارف عارفاً حتى يكون  
كالأرض يطؤها البر والفاجر،  
وكالسحاب يظل كل شيء والمطر يسقى  
ما يحب وما لا يحب

ومن علامات العارف أن يعتزل الخلق

بينه وبين الله، حتى كسأنهم أموات لا  
يملكون له ضرراً ولا نفعاً، ولا موئ ولا  
حياة ولا نشوراً؛ ويعتزل نفسه بينه وبين  
الخلق، حتى يكون بينهم بلا نفس.

ومن علامات العارف أنه يستأس  
بربه، مستوحش ممن يقطعه، عنه وقال  
"ذو النون": علامة العارف ثلاثة: لا يطفئ  
نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطلاً من  
العلم ينقضه عليه ظهري الحكم ولا  
تحمله كثرة نعم الله على هتك أسرار  
الله<sup>(٣٤)</sup>

ذلك هو أساس المعرفة لدى الصوفية،  
وهي صفاتها، وكذلك بعض صفات

العارف

ونتقل الآن إلى نقطة أخرى، ألا وهي

أنواع المعرفة الصوفية

### جـ- أنواع المعرفة والعلم:

نستطيع القول بأن هناك أنواعاً أربعة  
للمعرفة.

- ١- معرفة أصلية خلال لقاء سابق مع  
الله فيه ثبت الإقرار بالربوبية
- ٢- معرفة مكتسبة نظرياً أو  
عقلياً، فيها يتوصل من الآثار إلى معرفة  
المؤثر

- ٣- معرفة دينية أو تقليدية ترتبط



الحق، وبيان درجات الأولياء. والعلم بالله هو علم المعرفة الذي عرفه به جميع أوليائه. والمعرفة لا تصح بدون قبول الشريعة، وممارسة الشريعة لا تستقيم بغير إظهار المضامات<sup>(٢٢)</sup>.

ويقسم بعض شيوخ الصوفية "المعرفة" إلى معرفتين: معرفة حق، ومعرفة حقيقة أما معرفة الحق فهي إثبات وحدانية الله تعالى، على ما أبرز من الصفات وأما معرفة الحقيقة فهي معرفة العارف بحججه عن الإدراك، لا متاع الصمدية وتحقق البركوبة عن الإحاطة. وقد سئل "الجنيد" عن المعرفة فقال: هي تردد السريين تعظيم الحق عن الإحاطة، وإجلاله عن لدرك. وقد سئل عن المعرفة فقال:

أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ مَا تَصَوَّرَ فِي قَلْبِكَ هَالِحٌ بِحُلَاةِ<sup>(٢٣)</sup>

ويقسم "الجنيد" المعرفة إلى معرفتين: معرفة تعرف، ومعرفة تعريف. أما التعرف فهو أن يعرفهم الله عز وجل نفسه، ويعرفهم الأشياء به، وأما التعريف فهو أن يُريهم قدرته في الأفاق والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفاً: تدلهم الأشياء على أن لها صانعاً، وهذه معرفة عامة المؤمنين، والأولى معرفة الخواص. وكل لم يعرفه

بالشريعة أو الدين الموحى به من حيث التكليف

٤- معرفة مباشرة مؤسسة على لتجربة، وهي في الواقع ليست إلا محاولة استعادة الشعور باللقاء السابق يوم الميثاق، باستدامة الإحساس بحضور الله وقيامه عز وجل على خلقه، تصديقاً لقوله سبحانه ﴿ أَقْمَرُ هُوَ قَدِيمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ (الرعد ٢٣)، ووفاء بالميثاق نفسه الذي قصد منه إثبات الربوبية والإقرار بها وباستدامة الشعور بقرب الله وحضوره يستقيم العبد، فلا يصدر منه - وهو يعلم أنه بين يدي الله - إلا ما يقتضيه حلال هذا الحضور وروعته

ولقد أشار القاشاني<sup>(٢٤)</sup> إلى ذلك صراحة عندما قال: إن ما يقصد بالمعرفة هو أن تعرف شخصاً كانت بينك وبينه علاقة من قبل فبعض الصديقين يحملهم لطم الله عز وجل إلى حضنهم فيروثه بعد رؤيتهم إياه في يوم الميثاق<sup>(٢٥)</sup>.

ويقسم "محمد بن الفضل البخعي" العلوم إلى ثلاثة أنواع: علم من الله، وعلم مع الله، وعلم بالله، أما العلم من الله فهو علم الشريعة وهو أمر وتكليف منه لنا وأما العلم مع الله فهو علم مقامات طريق

فى الحقيقة إلا به<sup>(٢٦)</sup>.

كما يرى "الهجويزى" أن معرفة الله تعالى على نوعين: أحدهما: علم، والآخر حال؛ وأن المعرفة العلمية هى قادة جميع حيرات الدنيا والاحرة وأهم الأشياء للعبد فى جميع الأوقات والأحوال معرفة الله حل حلاله فالمعرفة حبة القلب بالحق، وإعراض السر عما سوى الحق، وقيمة كل امرئ بمعرفته، ومن لا معرفة له لا قيمة له "فالباس من علماء وفقهاء وغيرهم سموا صحة العلم بالله: المعرفة ومشايخ هذه الطائفة سموا صحة الحال بالله؛ المعرفة"<sup>(٢٧)</sup>

لكن ما وسيلة الصوفية إلى المعرفة التى تحدث عنها؟  
د- وسيلة المعرفة:

يعتقد الباحثون فى مجال التصوف أن "الوجدان" Intuition أو البصيرة Insight أو الحدس هو أداة ووسيلة المعرفة عند الصوفية، ولكن الفحص الدقيق يرشدنا إلى أن وسيلة المعرفة غير مقصورة على أداة واحدة أو طاقة أو ملكة واحدة عند الصوفى، وعلى الرغم من التسليم مع المتصوفة بأن لمعرفة تخضع للفضل الإلهى قبل كل شيء، فإنها لا تتخذ الوجدان

وحده، أو البصيرة وحدها، أو العقل وحده وسيلة لمعرفتهم إلى المعرفة هى حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها، من روحية وعقلية وإرادية، وهى فى حملتها معامرة تتطلب تمهيداً نفسياً شاملاً عن طريق الرياضات والرهف والمران الروحى المستمر والدرية العقلية الخاصة لهذا النطق الروحى الذى يترجم عن المستوى الذى وصل إليه نضج الصوفى، ومن هنا فإن جميع الفضائل الصوفية تتدرج كلها بلا استثناء تحت تلك الوسائل، على تباين درجاتها وتعدد مراحلها

فالكيان البشرى كله محند لينال تلك المعرفة: فيبذل ماله ونفسه وروحه وعقله من أجل تلك المعرفة. فالصوفية يطرحون أنفسهم بين يدي الله عز وجل، يقول بعض المتصوفة أما العارف الذى طلب معرفة الله وقربه فبه بذل ماله فأحرقه، ثم نفسه فباعها، ثم روحه فأباحها، ولو لم تكن جنبه ولا سار لها مال ولا رال ولا فتر<sup>(٢٨)</sup>

#### هـ- المعرفة والكشف:

قلنا إن المعرفة الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب المراحل أو الأشكال أو الأحوال التى تتحقق فيها النفس، فهم



يقسمون أشكال المعرفة إلى ثلاثة أنواع: المكاشفة، والتجلى، والمشاهدة، وهذه الأشكال الثلاثة وإن كانت متميزة من ناحية الكيف، فإنها تختلط مع بعضه البعض؛ فقد يوحد في العبد اثنين منها في وقت واحد وهي مقام واحد<sup>(٣٩)</sup>.

والكشف في اللغة هو: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني العيية ولأمور الحقيقية وحوذاً وشهوداً<sup>(٤٠)</sup>.

ويتحدث القرالى عما يسميه "علم طريق الآخرة"، فيقسمه إلى قسمين: علم مكاشفة، وعلم معاملية أما علم المكاشفة فهو علم الباطن، وذلك بحية العلوم، فقد قال بعض العارفين: من لم يكن له نصيب من هذا العلم أخاف عليه سوء الخاتمة، وأدنى نصيب منه التصديق به وتسميه لأهله. وقال آخر: من كان فيه خصلتان لم يفتح له شيء من هذا العلم. بدعة أو كبر<sup>(٤١)</sup> ومن كان محباً للدنيا أو مصراً على هوى لم يتحقق به، وقد يتحقق سائر العلوم، وأقل عقوبة من يذكره أنه لا يذوق منه شيئاً.

وهو علم الصديقين، والمقربين، وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره

وتركيته من صفاته المدمومة، ويكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معنى مجمل غير متصحة، فتصح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصماته الباهيات الثامات، وبأفعاله، وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة، ووجه تربيته للآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة والنسب، ومعنى الوحي، ومعنى الشيطان، ومعنى لفظ الملائكة والشياطين، وكيفية مصداق الشياطين للإنسان، وكيفية ظهور الملك للأسياء، وكيفية وصول الوحي إليهم، والمعرفة بملوك السموات والأرض، ومعرفة القلب وكيفية تصادم جمود الملائكة والشياطين فيه، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان، ومعرفة الآخرة والجنة والنار، وعذاب القصر، والصراط، والميراث، والحساب، ومعنى قوله تعالى: ﴿أَقْرَبُ بِكَبْلِكَ كَفَىٰ بِفَيْسِكَ الْهَوَىٰ عَلَيْكَ حَسِبًا﴾ (الإسراء، ١٦) ومعنى قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ الدَّرَ الْأَجْرَةَ لِيَّ الْخَيَّانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت، ٦٤)، ومعنى لقاء الله عز وجل، والنظر إلى وجهه الكريم، ومعنى الضرب منه والبرول في جواره،

الأمر اتضحاً يجرى مجرى العيان الذي لا يشك فيه وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدورها وخبثها بقاذورات الدنيا.

ويقصد بعلم الآخرة، العلم بكيفية تصقل هذه المرأة عن هذه الخبائث التي هي، الحجاب عن الله سبحانه وتعالى، وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات، والاقتداء بالأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم في جميع أحوالهم، فيقدر ما ينطلي من القلب ويحاذي به شطر الحق ينالاً فيه

من العلم والتعليم، وهذه هي العلوم التي لا تُسطر في الكتب، ولا يتحدث من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أهله، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار، وهذا هو العلم الخفي الذي أراده صلى الله عليه وسلم بقوله: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى، فإذا نطقوا به لم يجهله إلا أهل الاغترار بالله تعالى، فلا تحقروا عالماً آتاه الله تعالى علماً منه، فإن الله عز وجل لم يحقره إذا آتاه إياه» رواه أبو عبد الرحمن السلمي في الأربعين له في التصوف، من

ومعنى حصول السعادة بمراعاة الملائكة، ومقارنة الملائكة والنبين، ومعنى تفاوت درجات أهل الجنن حتى يرى بعضهم البعض، كما يرى الكوكب الدر في جوف السماء إلى غير ذلك مما يطول تفصيله

وللباس في معاني هذه الأمور بعد التصديق بأصولها مقامات شتى، فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة، وأن الذي أعدّه الله لعباده الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وأنه ليس مع الخلق من الجنة إلا الأسماء والصفات.

وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة وبعضها يوافق حقائقها المضمومة من ألفاظها، وكذا يرى بعضهم أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن معرفته؛ وبعضهم يدعي أموراً عظيمة في المعرفة بالله عز وجل.

وبعضهم يقول إن حد معرفة الله تعالى ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام؛ وهو أنه موجود عالم، قادر، سميع، بصير، متكلم

فالمقصود بعلم المكاشمة أن يرتفع العطاء حتى تتضح له جليلة الحق في هذه



حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف.

لا تتعجب من شيء.

وأما علم المعاملة، فهو علم أحوال القلب، ومنها ما يُحمد كالصبر والشكر والخوف والرجاء، ومنها ما يدم كخوف الفقر وسخط المقدور والغل والحقد؛ فهذه وأمثالها من صفات القلب مفارس المواحش، وأضدادها، وهي الأخلاق المحمودّة تتبع الطاعات والقربات، فالعلم يحدود هذه الأمور وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هو علم الآخرة، وهو فرض عين في فتوى علماء الآخرة<sup>٢</sup>

ومعرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشير إليه في علم المكاشفة، فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً منه، وإنما الوصول إليه بالمحامدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية<sup>(٣)</sup>، حيث قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ خَهِدُوا رَبَّ فَتَنَّا فَتَمَنَّوْهُمْ سُبُلًا﴾ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿ (العنكبوت: ٦٩)

و- نماذج من تعاريف الصوفية للمعرفة:

يقول عبد الله بن المبارك: "المعرفة أن

ويقول ذو النون المصري: حقيقة المعرفة "إطلاع الخلق على الأسرار بمواصلة لطائف الأنوار

ويقول "السبلى": "المعرفة دوام الحيرة"، "العجز عن المعرفة معرفة"

ويقول "نويزيد السبسطامي" "المعرفة أن تعرف أن حركات الخلق وسكاتهم بالله" ويقول "محمد بن واسع": "من عرف الله قل كلامه ودام تحيره"

ويقول "أبو بكر الواسطي": "من تحرك الله انقطع، بل حرس وانقنع"<sup>(٤)</sup>.

وبعد، فهذه هي معرفة الصوفية وأشاسها وصفاتها، وصفات لعارف وآدابه، والفرق بين العلم والمعرفة، والعالم والمعرف، وأنواع المعرفة وأقسامها وأشكالها، ووسائلها، وصلتها بالكشف، مع إيراد نماذج متعددة لتعريفات الصوفية للمعرفة

أ.د/ محفوظ عزام



- (١) الحرجاني: التعريفات، مكتبة ومطبعة الهادي الحلبي وأولاده، مصر، سنة ١٩٣٨م، ص ١٩٧.
- (٢) أبو أنبياء: الحكليات، معجم في المصطلحات والفروق النغوية، مؤسسه لرساله بيروت سنة ١٩٩٢م، ص ٨٦٨.
- (٣) القشيري: رسالة القشيرية - في علم التصوف، تحقيق معروف زريق وعلى عبد الحميد بنطة جي، دار الخير، بيروت سنة ١٩٩١م، ص ٢١١.
- (٤) الهجويزي: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي فتنديل، القاهرة سنة ١٩٧٤م، ص ٦٢٦.
- (٥) ابن القيم: مدارج السالكين - بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار إحياء الكتب العربية الحلبي حـ، ص ٣٥٢، ٣٥١.
- (٦) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥٢.
- (٧) الأمل (حيدر بن علي العلوي): رساله تحقيق التوبة، ملحقة بكتب حتم الأولياء للحكيم الترمذي، ص ٢ ٥٠١.
- (٨) ابن القيم: مدارج السالكين، ج ٢، ص ٣٥٤.
- (٩) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٥.
- (١٠) الكلاباذي: التعرف لذهب أهل التصوف، ص ٨٢.
- (١١) ابن سينا: الإشارات والتبهيئات - القسم الثالث - ما بعد الطهيرة، ص ٢٢٥.
- (١٢) المرجع السابق، ص ٦٧.
- (١٣) الحكيم الترمذي: حتم الأولياء، ص ٧٢.
- (١٤) ابن عجيبة: يفاظ الهمم في شرح الحكم، تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله، دار المعارف - القاهرة، ص ١٠٢، ٨٦.
- (١٥) المرجع السابق، ص ٣٧١.
- (١٦) ابن سينا: الإشارات والتبهيئات، القسم الثالث، ص ٢٢٥.
- (١٧) ابن القيم: مدارج السالكين، ج ٢، ص ٤٦١.
- (١٨) الكلاباذي: التعرف لذهب أهل التصوف، ص ١٦٥.
- (١٩) العميد (د. عبد اللطيف): التصوف في الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة سنة ١٩٨٦م، ص ١٣٢.
- (٢٠) نفس المرجع السابق.
- (٢١) جعفر (د. محمد كمال): التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٧٠م، ص ١٨٧، ٢٠٠.
- (٢٢) المرجع السابق، ص ٣٥٦، ٣٥٧، ٢٥٨.
- (٢٣) القاشاني: كشف الوجوه الغر على هامش ديوان ابن الفارض، طبعة أولى سنة ١٣١٩هـ، ص ١٠، ١١.
- (٢٤) الهجويزي: كشف المحجوب، ص ٢١٠، ٢١١.
- (٢٥) كلاباذي: التعرف لذهب أهل التصوف، ص ١٥٨.
- (٢٦) المرجع السابق، ص ٧٩.
- (٢٧) الهجويزي: كشف المحجوب، ص ٥٠٩.
- (٢٨) أبو نعيم: حلية الأولياء، طبعة بيروت، ج ١، ص ١٩١.
- (٢٩) الزين (سميح عاطف): الصوفية في الإسلام، ص ٤٠٧.



- (٣٠) الجرجاني التعريفات، ص ١٦٢  
 (٣١) الفزالي: إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣١، ٣٢.  
 (٣٢) ترجع الصديق، ج ١، ص ٢٤  
 (٣٣) الهجويزي. كشف المحجوب، ص ١٨٥١٦

#### مراجع للاستزادة:

- ١- الأملى (عبد بن علي العلوي)، رسالة تحقيق النبوة، ملحقة بكتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذي تحقيق عثمان يحيى، المطبعة الكاثوليكية بيروت.
- ٢- أبو البقاء، الحكليات، معجم في المصطلحات والمروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت سنة ١٩٩٢م
- ٣- الجرجاني: التعريفات، مكتبة ومطبعة مصطفى الباب الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٩٣٨م.
- ٤- جعفر (د. محمد كمال) التصوف. طريقاً وتجربة ومذهباً، دار الكتب الجامعية، القاهرة ١٩٧٠م.
- ٥- الحكيم الترمذي كتاب ختم الأولياء المطبعة الكاثوليكية، تحقيق عثمان يحيى، بيروت
- ٦- ابن مينا: الإشارات والتبهيئات دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٧م.
- ٧- (عبد (د. عبد اللطيف)، التصوف في الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة سنة ١٩٨٦م.
- ٨- ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم تقديم ومراجعة محمد أحمد صبيح، دار المعارف، القاهرة.
- ٩- العرالي (أبو حامد) إحياء علوم الدين، دار التراث، القاهرة.
- ١٠- القاشاني: كشف الوهم العر- بهامش ديوان أبي الفوارس، طبعة أولى سنة ١٣١٩هـ
- ١١- القشيري: الرسالة الشيبيرية في علم التصوف. تحقيق معروف رزق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار لخير، بيروت سنة ١٩٩١م.
- ١٢- ابن القيم، مدارج السالكين - بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار إحياء الكتب العربية، الحلبي القاهرة ١٣٠٠
- ١٣- الكلاباذي، المعروف لمذهب أهل التصوف. تحقيق محمود أمين الدواوي، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩م.
- ١٤- أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، طبعة بيروت.
- ١٥- الهجويزي. كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د إسعاد عبد الهادي قنديل، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، سنة ١٩٧٤م.
- ١٦- وانظر مصطلح (الميثاق) في هذه الموسوعة.
- ١٧- قاعدة المحمة لأبي تيمية - طبع ضمن حاتم الرسائل لأبي تيمية بحمد الإمام محمد بن سعود
- ١٨- من قصايا التصوف من لعبد الجليل (فصل المعرفة) ط دار اللواء بالرياض بالسعودية.

## المقامات والأحوال

بحوض، هذا الحوض يمكن أن يأتيه الماء من على سطحه بواسطة الأنهار والأمطار وفي هذه الحالة لا يكون الماء بقاءً وقد نسمى إلى حفر أعماق هذا الحوض (البئر) حتى تصل إلى الماء الصافي الموحود في عمق هذا البئر، عندئذ يكون الماء صافياً

هذا هو حال التحرية الصوفية، القلب  
باب مفتوح على عالم الحواس  
والمعقولات (عالم الملك والشهادة) وباب  
مفتوح على عالم الملكوت؛ وهو اللوح  
المحفوظ وعالم الملائكة؛ ولذلك فإن  
الفرق بين علوم الأولياء (الصوفية) وبين  
علوم الحكماء يكمن في أن علوم  
الأولياء تأتي من داخل القلب، من الباب  
المنفتح على عالم الملكوت، أما علوم  
العلماء والحكماء فتأتي عن طريق أبواب  
الحواس ومسالك العقل البرهاني.

على أن هذه التحرية الروحية أصلها -  
كما قال ابن خلدون - الطاعة

يقول عبد الرحمن بن خلدون في  
مقدمته: "إن الإنسان بما هو إنسان إنما  
يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك  
وإدراكه نوعان: إدراك للعلوم والمعارف من  
اليقين والطمع والشك والنوهم وإدراك  
للأحوال القائمة من الصرح والحزن والقبض  
والبسط. والصوفي، أو المريء، أو السالك،  
أو المسافر، في مجاهدته وعبادته، لا يهتم  
تسلياً له عن كل مجاهدة "حال" هي نتيجة  
لذلك المجاهدة"<sup>(١)</sup>.

هذا فحواه أن التصوف تجربة ذاتية لا  
يعرفها إلا صاحبها، وهذه التجربة لا  
تعتمد - في الأساس - على الحس  
والعقل، وإنما تعتمد في المقام الأول على  
البصيرة، أو القلب، (أو عين السر، أو  
الحدس)، ومن ثم فإن مصدر المعرفة هنا  
ومعياره مصدر ذاتي محض، لا يصل إليه  
حس، ولا ينفع معه عقل أو برهان.

وقد أعطى أبو حامد الغزالي للقلب  
أهمية قصوى في المعرفة الصوفية وشبهه



والإخلاص، ويتقدمها الإيمان ويصاحبها وتنشأ عنها الأحوال. والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى أن يتوصل إلى مقام التوحيد والعرف.

ولكى تؤتى التجربة الصوفية اكملها لابد لها من شرطين: الإرادة والاحتشاد من جهة، والتوفيق الإلهي من جهة أخرى، وبغير هذين الشرطين لا نكون أمام تجربة روحية مثمرة وحيّة.

والسالك أو المسافر إلى الله هو من توجه قلبه إلى الحق سبحانه، على حد تعبير القاشاني، ذلكم أن النفس إذا استقامت على الواجب وصانت طبعتها وتأدبت بآداب الله عز وجل من <sup>روح</sup> حوارحها، وحفظ أطرافها، وجمع حواسها سهل على السالك إصلاح أخلاقها وتطهير الظاهر منها والفرغ مما لها، وعرفوها عن الدنيا وإعراسها عنها، فعند ذلك يمكن العبد مراقبة الخواطر وتطهير السرائر، وهذا هو «علم المعرفة».

ثم وراء هذا - كما يقول «الكلاذبي» علوم الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات، وهي التي تختص بعلم الإشارة، وهو الذي تفردت به الصوفية. وإنما قلنا علم الإشارة لأن مساهدات

القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحميق، بل تعلم بالمنزلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات<sup>(١٦٦)</sup>

وكما هو واضح نحد أن «الطريق» الصوفي يمر بمراحل متعددة قبل أن يصل صاحبه إلى مبتغاه (الفناء حيث البقاء) هذه المراحل تمشي عبد الصوفية فيما يعرف بالمقامات والأحوال؛ ذلك أن المعرفة بالنفس الإنسانية وبأحوالها وبأخلاقها وتطهيرها إنما تقوم على العبادة والرياسة والمجاهدة، وكل مجاهدة وعادة ورياسة يبلّغها عنها كما يقول الصوفية «حال»، <sup>فليس يستعبر صار مقاماً ولا هو حال</sup>

والمقام عند الصوفي هو درجة أو رتبة يكون العبد فيها بين يدي الله عز وجل لشأن ما يقوم في داخله من رياسة ومجاهدة وعبادة وانقطاع إلى الله. وقد جاء في القرآن ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَلَقَ مَقَامِي وَخَلَقَ وَجْهَهُ﴾ (إبراهيم: ١٤)، وكذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ إِلَّا لَهُ مُقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ (الصافات: ١٦٤)

يقول القشيري: «المقام ما يتحقق به العبد بمنزلاته من الآداب مما يتوصل إليه سوغ تصرف، ويتحقق به ضرب تطلب

ومقامات تكلف، فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له. وشرطه أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام؛ فإن من لا قساعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الإجابة، ومن لا ورع له لا يصح له الرهد.

أما الحال فهو معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم (الصوفية) ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو اسعاج، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الوجود، والمقامات تحصل ببذل المحهود، وصاحب المقام ممكن هي مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله<sup>(٣)</sup>

وفي هذا السياق يقول "القاشاني": إن الأحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه؛ إما واردة عليه ميراثاً للعمل الصالح المركب للنفس، المصطفى للقلب، وإما سائلة من الحق امتثاً محضاً، وإنما سميت "أحوالاً" لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودرجات العبد إلى الصفات الحقية ودرجات القرب"<sup>(٤)</sup>.

وهذا ما أكدته الهجویری بقوله في كشف المحجوب: اعلم أن كل ما هو من

المقام يعتبر من الأعمال، وكل ما هو من الحال يعد من الأفضال فصاحب المقام إنما هو قائم بمجاهدته وصاحب الحال إنما هو قائم عن نفسه ويكون قيامه بحال يحلقه الله تعالى فيه"<sup>(٥)</sup>

وإذا كان المألوف في كتب الصوفية أن المقامات درجات يصل إليها العبد بجهده وإرادته في مقابل الأحوال التي هي هبة وعطايا وأفضال من الحق لا دخل للعبد فيها، أقول: إن من الصوفية من قال إن المقامات والأحوال كلها منح وعطايا من الله لا دخل للفرد فيها"<sup>(٦)</sup>

لقول السهروردي صاحب العوارف. "إن المقامات والأحوال كلها مواهب لا مكاسب" إد المكاسب محفوفة بالمواهب، والمواهب محفوفة بالمكاسب هالأحوال مواجيد والمقامات طرق المواجيد، ولكن هي لمقامات طرقها"<sup>(٧)</sup>.

وباختصار حين رأى السهروردي ومن على شاكلة يمكن أن يلخص في العبارة التالية: إن كل المقامات والأحوال هي في النهاية ما من الله به على عبده

يقول الحكييم الترمذی: "إن القلب إن كان مع الله تعالى على الفنية تحكون على الأحوال والمقامات .. والمريد يطلب الأحوال



حصر لهم فإن يترتب على ذلك أن عطايا الحق وهباته ومسحه لا يمكن أن تكون متناهية.

ومع هذا فثمة اتفاق على أن أهم المقامات: التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا، الشكر، الرجاء، الخوف، المحبة، الإنابة، محاسبة النفس، الإرادة، الصدق، الإخلاص...

أما أهم الأحوال فتجد: القرب، الهيبة والأنس، القبض والسبط، والحياء، النصحو والسكر، الفناء (المحو) والبقاء، الشوق، **وهي** الملاحظ أن ثمة تداخلا كبيرا بين المقامات والأحوال كما سبق أن أشرنا . فالرجاء والخوف يمكن أن يكونا من المقامات ويكونا أيضا من الأحوال . وقس على هذا الرضا والمحبة ... إلخ

ولقد ذكر السهروردي في "معارف المعارف" هي غير موضع أن الأحوال متداخلة مع المقامات حيث قال: "... ولا يلوح لبعد حال من مقام أعلى مما هو فيه إلا وقد قرب ترقبه إليه فلا يزال العبد يرقى إلى المقامات برائد الأحوال. فعلى ما ذكرنا يصبح تداخل المقامات والأحوال حتى التوبة فيها حال ومقام وفي الزهد حال ومقام، والتوكل حال ومقام، وفي

والمراد تطلبه الأحوال فאלله، الله لا تدخل حلوته حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطانك<sup>٧</sup>

ونطالع في كتاب كشف المحجوب للهجویری. "اعلم أن المقام بضم الميم هو الإقامة، وبفتح الميم (المقام) محل الإقامة. وهذا التفصيل في لفظ المقام سهو وخطأ؛ فالمقام بضم الميم في اللغة العربية إنما هو الإقامة ومحل الإقامة، والمقام بضم الميم هو القيام ومحل القيام، وليس محل إقامة العبد في طريق الحق وتقدير حق المقام ومراعاته لذلك المقام حتى يحترمه ويسلك كماله بقدر ما تيسر للإسار، ولا يجاوز أن يتجاوز عن مقامه من غير أن يؤدي حقه<sup>٨</sup>

أما عن حصر المقامات والأحوال عند الصوفية فليس ثمة موقف واحد منها إذ يصعب حصر ذكر منها وبخاصة إذا أدركنا من جهة أن "مواهب الحق لا تنحصر والأحوال مواهب وهي متصلة بكلمات الله التي ينمد البحر دون نضادها، وتتمد أعداد الرمال دون أعدادها والله المنعم المعطي"<sup>٩</sup>، ومن جهة أخرى فإن كل تحرية صوفية هي تحرية فردية لا يمكن أن نعمم، ولما كان الصوفي لا

الرضا حال ومقام <sup>(١١)</sup>.

بقي أن نشير إلى أن المؤرخين اختلفوا فيما بينهم بشأن مصادر التصوف الإسلامي. وهل نشأ تحت تأثير عوامل خارجية غير إسلامية أم أنه كان قراءة إسلامية محضة لبعض آيات الذكر الحكيم وسه الرسول "ولا شك أن الصوفية أنفسهم قد انحازوا وداهعوا عن أن الطريق الذي سلكوه هي تجربتهم يرجع إلى أصول إسلامية محضة

ولهذا نجد أن الصوفي حينما يتكلم عن محاهدة النفس وعن منازلها من مقامات وأحوال إنما يجعل عمده القرآن والسنة وسيرة الصحابة والتابعين. فحينما يتعلق بمجاهدة النفس نجد قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنْ أَهْوَىٰ ۖ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات

٤٠- ٤١). وفيما يتعلق بمقام التقوى أشار الصوفية إلى قوله سبحانه ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ﴾ (الحجرات: ١٢)، وإلى الرهد بقوله: ﴿قُلْ مَتَّعَ اللَّهُ قَلِيلًا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ﴾ (السماء: ٧٧)، وإلى

التوكل بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ (الطلاق: ٣)، وإلى الشكر بقوله: ﴿لِيَنْ شَكَرْتُمْ لِأَرْيَدُكُمْ﴾ (إبراهيم: ٧)، وفيما يتعلق بالصبر بحد قول الحق: ﴿وَنَشَرِ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: ١٥٥)، وإلى الرضا بقوله سبحانه ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ (المائدة: ١١٩)، وإلى الحياء بقوله سبحانه ﴿الْمُتَعَمِّمِينَ﴾ (المعق: ١٤)، وإلى المحبة بقوله ﴿يَأْتِيَا تَابِعِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينٍ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة: ٥٤)، وهذه الآية - على سبيل المثال - بنى الصوفية عليها مذهبهم في الحب الإلهي بنوعيه: حب الله للإنسان، وحب الإنسان لله.

من الآيات الكريمة التي أيد بها الصوفية مذهبهم بحد قول الحق ﴿وَمَا زَمَمْتُ إِذْ زَمَيْتَ وَلَيْكُنْ اللَّهُ زَمِي﴾ (الأنفال: ١٧) هذه الآية يقرأها الصوفية على الوجه الآتي: إن الله وحده هو الماعل



وأمانته وطهارته، وإذا تجاوزنا حادثة الإسراء والمعراج وهي أيضاً تؤكد عند الصوفية تجربتهم الروحية الحية من كشف وسفر وهناء .... إذا تجاوزنا ذلك ووقفنا أمام ما كان يأخذ به الرسول نفسه من تقشف في الملبس والمأكل ومن عكوف على العبادة والتهجد حتى لقد نهاه الله عن المبالغة في ذلك بقوله سبحانه: ﴿ طه ١٠٠ ﴾ مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿ طه: ١-٢ ﴾. وقد أشار الدكتور محمدي حلي إلى أن ما كان يقبل عليه الرسول ويدعو إليه من تعبد وترهد وتقشف وتقوى وخوف وصبر وشكر وورع الصيام كلامه وعمله في ذلك كله فياضين بالمعنى التي يمكن أن تُعد منعاً لما أحضع الصوفية أنفسهم له من رياضات ومجاهدات، ولما كانوا يتقبلونه فيه من المنازل والمقامات التي هي عندهم سبيل العبد إلى تصفية نفسه وتنقية قلبه وعونه على القضاء عن نفسه وبمائه بربه وشهود له<sup>(١)</sup>

وعوضاً عما سبق فإن الإسلام نفسه، كما يرى نيكلسون قد مهد الطريق للتصوف من باب آخر وهو أن الدين

المطلق الذي يصدر عنه ويرد إليه كل الأفعال ومنها المقامات والأحوال وأن العبد من الرب بمثابة القلم الذي يمسك به وبحركته وتجرى به يده فيكتب ما يشاء<sup>(٢)</sup>. ومنها قوله سبحانه: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (النور: ٣٥)، وقوله: ﴿ فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ (البقرة: ١١٥) والصوفية يتحدون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مدارهم ووحدة الوجود ووحدة الشهود وتحلى الله في مخلوقاته<sup>٣</sup>

أما عن الأحوال فقد أشار إليها القرآن الكريم بطريقة أو بأخرى كما في قوله في الصوفية. فقد ذكر سبحانه: ﴿ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ (السجدة: ١٦) وقال: ﴿ مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ ﴾ (العنكبوت: ٥). ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ ﴾ (فاطر: ٣٤)

أما أن الرسول الكريم كان سراحاً في سماء التصوف، فهذا أمر أكدته الصوفية كي يؤكدوا شرعية التصوف الإسلامي. فإذا تجاوزنا سيرة الرسول الكريم قبل البعثة التي تؤكد صدقه



الإسلامي دين من أهم أركانه الإيمان بالحياة الآخرة والعذاب لمن طعى وعصى وتكبر، وبالنعيم لمن آمن واهتدى. وهذا الإيمان المتعلق بالحياة الآخرة من شأنه أن يفرض على الإنسان سلوكاً معيناً تمثل هذا هي التحرية الصوفية عند المسلمين<sup>١٥</sup>.

أ. د/ فيصل عون



- (١) ابن خلدون، المقدمة ص ١٠٦٣ تحقيق د. علي عبد الواحد واهي، لجنة البيان العربي سنة ١٩٦٠م.
- (٢) الكتاب الذي اشتهر لمذهب أهل التصوف ص ١٠٥ تحقيق محمد عبد الواري ط ١ سنة ١٩٣٩م مكتبة  
لكليات الأزهرية - القاهرة
- (٣) الرسالة القشيرية ص ٣٢ - مكتبة محمد علي صبيح - د. ت.
- (٤) كمال الدين عبد الرزق نقاشاني ص ٢٦ تحقيق محمد كمال جعفر - الهيئة  
المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨١م. وراجع ما ذكره نقاشاني أيضًا عن المقامات ص ٨٧ -  
٨٨.
- (٥) الهجویری، كشف المحجوب ٤٠/٢ وراجع، فاسم غني: نشأة التصوف الإسلامي ٢٩٤/١ - ٢٩٥ -  
النهضة المصرية - سنة ١٩٧٠م، وراجع كذلك: دراسات في التصوف و لأخلاق ص ١١٤ - ١٢٨.
- (٦) نقل من دراسات من التصوف والأخلاق للدكتور أحمد عبد الرحيم لسايح، ودكتورة عائشة المعالي  
ص ١١٥ وما بعدها - دار الثقافة - الدوحة - ط ١ سنة ١٩٩١م.
- (٧) عبد القاهر السهروردي - وارف المعارف ص ٤٧٠ - ٤٧٢ - دار الكتاب العربي - بيروت - ط ٢ سنة  
١٩٨٢م
- (٨) الحكيم الترمذي في معرفة الأسرار، ٤.
- (٩) الهجویری كشف المحجوب ٤٠/٢ نقل عن د. فاسم غني: نشأة التصوف الإسلامي ٢٩٤/١ - ٢٩٥ -  
النهضة المصرية - سنة ١٩٧٠م
- (١٠) وارف المعارف ٤٧٣
- (١١) وارف المعارف ص ٤٧١ - ٤٧٣.
- (١٢) د. محمد مصطفى حلمي - الحياة الروحية والإسلام ص ٣٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة  
١٩٧٠م
- (١٣) المرجع السابق ص ٢٨
- (١٤) د. محمد مصطفى حلمي - الحياة الروحية في الإسلام ص ١٨، وراجع كذلك ص ١٢ وما بعدها، ١٧،  
١٨ - ٢٠.
- (١٥) راجع د فيصل عور التصوف الإسلامي في طريق ورجال ص ٨٢ - ٨٧ مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٣م  
القاهرة

## مراجع الاستزادة:

- ١- إحياء علوم الدين - الغزالي.
- ٢- تاريخ التصوف في الإسلام، د. قاسم علي.
- ٣- التصوف الإسلامي، الطريق والرحال، د. فيصل عون.
- ٤- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، د. أبو العلا عصيمي.
- ٥- التصوف في الإسلام، د. عمر هروج.
- ٦- التعرف لمذهب أهل التصوف - الكلابادي.
- ٧- لحياة الروحية في الإسلام، د. محمد مصطفى حلمي.
- ٨- دراسات في التصوف ولأحلاق، د. أحمد عبد الرحيم السايح، ود. عائشة النعاعي.
- ٩- رسالة القشيرية
- ١٠- عوارف المعارف، عبد القاهر السمروردي.
- ١١- المعرفة عند الحكماء النوراني، د. عبد المحسن الحميني
- ١٢- موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، د. رفيع العجيم، مكتبة لبنان، ناشرون.
- ١٣- موسوعة مصطلحات صدر الدين الشبراوي، د. سميج دغيم، مكتبة لبنان، ناشرون.

## الميثاق

### الميثاق لغة:

من "وثق" ملار "يتق" به ثقة، وموثقاً،  
ووثوقاً، ووثاقة. ائتمنه فهو وثق به. وهان  
موثوق به

ووثق الشيء وثاقة. قوى وثبت وصار  
مُحْكَمًا. و"أوثق" العهد أحكمه و"أثق"  
فلان، عاهده و"الثقة" الائتمان و"لوثق"  
العهد، و"الميثاق" العهد المحكم (ج)  
مواثيق<sup>(١)</sup>

فحلاصة معنى الميثاق في اللغة كما  
يظهر مما سبق:

أن الميثاق هو العهد المحكم والعهد  
الذي يُؤكَّد بيمين وعهد،  
والمعاهدة، والائتمان، والثقة

### الميثاق اصطلاحاً:

فيما يخص الميثاق الشرعي، حدد عدة  
تعريفات أهمها ما يلي:

١- الميثاق بالمعنى العام: وثيقة صادرة  
عن السلطة التنفيذية أو التشريعية أو أي  
سلطة أخرى؛ لتبسط مؤسسه عامة أو

الاعتزاز بمبادئ وقيم معينة في مجال  
خاص مثل ميثاق الشرف لمهنة الصحافة،  
والميثاق الوطني في الستيات

٢- ميثاق الدولة: أي لدستور، وهو  
وثيقة تصدر عن ممثلين منتخبين أو  
مختارين تتضمن المبادئ والمهام، والأسس  
الهيمة للدولة وخاصة العلاقة بين السلطات  
الثلاث، والحقوق وواجبات للمواطنين

٣- الميثاق بالمعنى الشخصي: هو عهد  
مغلط، يلتزم فيه الإنسان صادقاً بما  
تحتويه بيوده من حقوق وواجبات، وتحسُّد  
معدنيه على الواقع بكل مستوياته أن  
يتشجع الكل على الوفاء الدائم  
بمقاصد الميثاق

٤. الميثاق بالمعنى القانوني: هو عهد بين  
طرفين أو أكثر، يلتزم به الإنسان هكراً  
وسلوفاً أمام الله ثم أمام نفسه  
والآخرين، وتترتب عليه واجبات وحقوق  
للأطراف المعنية<sup>(٢)</sup>

ويلاحظ أن التعريفات السابقة، وإن

فالميثاق هنا: هو العهد المؤكد باليمين<sup>٢</sup>

٢- وورد بمعنى ما أخذه الله تعالى على بنى إسرائيل من عهد وميثاق مثل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ (البقرة: ٦٣)

٣: أخذ الله ميثاقهم أن يعملوا بما هي التوراة

او: أعطوا الله عهدا ليعملن بما هي التوراة

فلما نقضوا العهد وقعوا تحت لعنة الله تعالى ﴿فِيمَا نَقُصُّهُمْ مِنْهُمْ لَعْنُهُمْ﴾ (البقرة: ١٢٠)

وورد الميثاق دالا على ما أخذه الله على النبيين من عهد وميثاق، مثل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الْنَّبِيِّينَ لَمَّا أَسْلَمْتُمْ مِنْكُمْ وَأَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَيبًا﴾ (الأحزاب: ٧)

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ يَا نُوحُ وَإِبْرَاهِيمُ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَيبًا﴾ (الأحزاب: ٧)

وهذا يدل على أن الله تعالى، قد أخذ ميثاق الأنبياء بالدعوة إلى التوحيد وآل

كانت تخص موثيق المشر بعضهم مع بعض على المستويات المختلفة، فإن فيها أيضا مراعاة لجانب الله عز وجل، ولو على سبيل التوثيق والتوكيد ومن هنا كانت أهميتها وخطورتها ووجوب الوفاء بها، وينطبق نفس الكلام على العهود

كذلك لا تنسى أن نفرق بين الميثاق والعهد أو المعاهدة، بأن الميثاق قد يكون بين فردين، أما العهد فقد نص حديثا على أنه: اتفاق بين سلطتين أو أكثر دولا أو هيئات، يتم التوقيع عليه بشكل رسمي من قبل ممثلين معتمدين محوكين بذلك وغالبا ما يخضع للتصديق أو القبول بواسطة السلطة التشريعية للدولة أو المجلس التأسيسي للهيئة وربما أطلق عليه أيضا: اتفاقية، أو بروتوكول، بحاب كلمتي عهد أو معاهدة.

### الميثاق في القرآن الكريم:

جاءت كلمة "ميثاق" في القرآن الكريم حوالي أربع وثلاثين مرة بالافراد والجمع وغير ذلك؛ ونذكر هنا بعض المعاني التي جاءت بها:

١- فقد جاءت بمعنى العهد الذي أخذه الله على عباده مثل: ﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِمْ﴾ (البقرة: ٢٧).



يصدق بعضهم بعض ، سابقين أو لاحقين  
ويأمر كل منهم بالإيمان بمن يأتي بعده<sup>(١)</sup>

١- وجاء الميثاق في القرآن الكريم  
أيضاً ، بمعنى ما أخذه الله على ذرية آدم ،  
وهم في صلب أبيهم آدم أن يؤمنوا بالله  
ويوحده مثل : ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾  
وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ  
مِيثَاقَكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿ (الحديد ٨)

هذا وقد دلت آيات الميثاق على وحب  
الوفاء بالميثاق ، وبالعهد ، وبينت شناعه  
نقصه أو عدم الوفاء بمقتضياته ؛ مما  
يترتب عليه غضب الله عز وجل ، كقول  
تعالى عن بني إسرائيل

﴿ لَمَّا نَقَضْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ مِيثَاقَكُمْ بَعَثْنَا  
قُلُوبَهُمْ قَسِيَةً ﴾ (المائدة ١٣)

وعلى الجانب الآخر : فإنه - تعالى -  
رضى الله عن الموفين بالعهد والميثاق ، أي  
كان نوع هذا الميثاق أو ذلك العهد حقاً  
وافق الشرع أو التزم به المرء ، فلم يحمل  
لذلك جزاء إلا الجنة ، كما قال تعالى :  
﴿ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ  
﴿ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِمْ أَنْ يُوصَلَ  
وَيَحْشَرُونَ رَبَّهُمْ وَيَحْفَظُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ﴾

وَالَّذِينَ صَبَرُوا أَبَعْدَ رَحْمَتِي وَإِقَامُوا الصَّلَاةَ  
وَأَنفَقُوا مِن رِّزْقِنَا سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَذَرُونَ  
بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ هُمُ عَقَى الدَّارِ ﴿  
حَسْبُ عَذَابٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنَّا هُمْ  
وَأَزْوَاجُهُمْ وَذُرِّيَّتُهُمُ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ  
مِنْ كُلِّ بَابٍ ﴿ سَلَّمَ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَبِعَمِّ  
عَقَى الدَّارِ ﴿ (الرعد ٢٠ - ٢٤)

### الميثاق عند الصوفية :

نرى الصوفية نظريتهم في المعرفة ،  
على أساس "الميثاق الإلهي" ، وبالرغم من  
تعدد الآيات القرآنية التي تشير إلى كلمة  
ميثاق ، والتي قد تصل إلى أربع وثلاثين  
مرة كما أسلفنا ، فإنهم يركزون في هذا  
المجال على آية معينة هي الآية رقم ١٧٢  
من سورة الأعراف ، وهي

﴿ وَذَ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ  
ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَمْسَكَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ  
﴿ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنَّا نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا  
كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿ وَالآية ١٧٢ ، وهي :  
﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ بآؤُنَا مِنَ قَتْلِ وَكُنَّا  
ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿

وقد أدلى علماء الإسلام كل

بدلوهم، في تفسير الآية الأولى

ـ فمنهم من ذهب إلى أنها تشير إلى

حادث تاريخي خاص بفتة أو بأمة معينة من

لناس

ـ ومنهم من فسرها على أنها تعبير عن

لقاء هُملَى بين الله وجميع الخلق، قرر أن

تلبس أرواحهم بأبدانهم، أي وهم في

صلب آدم، فأخذ عليهم الميثاق بأن الله

(بكم لا إله سواه، وهو قول مجاهد<sup>١</sup>)

ـ ومنهم - وهم فريق العقلانيين - من

رأى أن الآية لا تعنى أكثر من أن الله جل

جلاله، قد وضع في الإنسان عقلاً

يستطيع أن يتعرف به عليه، وأن يقول

بربوبيته ضرورة، لأن دلالة العقل على الله

دلالة ضرورية، فكان الله استشهد

الناس، وكان الناس قد شهدوا، فعلا

بالربوبية عن طريق عقولهم<sup>(٢)</sup>، ففي الآية

نوع من التعبير المجازي عن هذه الفطرة

الإنسانية

أما عن وقوع لقاء بهذه الصورة في

عالم النذر فإنه في رأى هؤلاء لم يتم؛ لما

يترتب عليه من نتائج عقلية ودينية غير

مقبولة لهم، وهؤلاء العقليون قد رأوا أن

الآية لا تعنى أكثر من ذلك القدر المشترك

بين الناس جميعاً، وهو العقل والتمييز

والفطرة الإيمانية.

كما يستند هؤلاء إلى أدلة عقلية

أخرى على ما ذهبوا إليه؛ منها،

١- استحالة وقوع ذلك اللقاء والخطاب

بعد اتصال الأرواح بالأبدان، وإلا لأمكن

لكل إنسان أن يتذكره، لأن العقول أن

يكون ذلك عند بلوغ الإنسان مرحلة

التكليف وفهم الخطاب، وهذا غير

واقع<sup>٣</sup>

ب - ويستحيل كذلك في نظرهم أن

يظهر قبل تلبس الأرواح بالأبدان؛ لأن في

ذلك تسليماً سبق وجود الروح للبدن؛ وهو

مستحيل، لأنه يستدعي قدمها، ولا

قديم إلا الله تعالى.

ج - وقد يفترض إمكان سبق وجود

الروح على البدن بقدر من الزمان؛ بحيث

لا يقل عنها قديمة، فإن تمدها وتميزها

وتحددها، لا يظهر له - في رأيهم

أساس عقلي مفهوم؛ لأن الأرواح إنما تتميز

بعد تعلقها بأبدانها، وظهور انطباعاتها

وتصرفاتها فيها، المترتبة على هذا التحقق.

ويمكن أن نلاحظ على هذه الأدلة

ما يلي:

أها أولاً: تقوم على أساس



خاطئي، تطبق فيه المقاييس العقلية الواقعية البشرية في غير مجالها، ينقلها إلى المجال الروحي، فما بالناس بالجانب الإلهي.

وأنها ثانياً: تستخدم وصف القوم، وتفصره على الله تعالى - وهو لفظ لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية وصفا له تعالى: بل إن استعماله في القرآن قد اقتصر على وصف شيء مردول أو قليل الشأن، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ ﴾ (يوسف: ٩٥)، وقوله تعالى ﴿ كَالْمَرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ (يس: ٣٩). ولكن وصف الله عز وجل نفسه بأنه ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ﴾ (الحديد: ٢).

فهو الأول بكل اعتبار، وهو الآخر كذلك بكل اعتبار، وهذا الوصف لا يأتى لأي مخلوق

وبذلك يثبت خطأ الاتجاه الذي يصر في إلحاح على اعتبار المقاييس العقلية المحدودة صالحة للتطبيق على كل الأمور على الإطلاق.

فالأولى فيما يمس جانب الألوهية، أن نقتصر فيه على ما يرد إلينا عن طريق الوحي.

هذا وإن العديد من الصوفية لم

تقلقهم مثل هذه الاعتراضات التي أثبتت حول فهم الآية، على أنها تسهيل لإشهاد حقيقي بين البشر، وبين الله عز وجل، في مرتبة من الوجود تمايز المرتبة الحالية

ففي رأى هؤلاء الصوفية، أن ككل روح أو نفس: شاهدت ربها، وأقرت بربوبيته، وهذا الإقرار كان حتمياً: لأنها صنته المباشرة - عز وجل - وهي في عالم الحق لا تنطق إلا الحق، تمام كما في يوم القيامة حين تشهد الجوارح على صاحبها، ويصدق الكافر في إحابته

ويتفق للصوفية على أن هذا الميثاق الخالد على الخلائق قبل هبوطهم إلى الأرض يترب على ذلك بالضرورة مشاركة هذه الأرواح أو الأنفس لله في صفاته أو في طبيعته: لأن ذات الله سبحانه بما هي هي، لا تصلح كلمة واحدة من لغات البشر للإشارة إليها غير كلمة "الوجود" تقريباً، ثم ما وصف نفسه وتعرف على خلقه في وحيه - سبحانه -.

وللصوفية اتجاهاً فيما يخص تصور حالة الأنفس أثناء أحد الميثاق: من حيث مرتبة الوجود التي كانت تتمتع بها الأنفس إبان هذا اللقاء:

القريب الأول: ويمثله ذو النون المصري



(ت ٢٤٥هـ) وسهل بن عبد الله التستري  
(ت ٢٨٣هـ): يرى هذا الفريق أن الأسم  
كانت واعية بدواتها، حاضرة بمقولها،  
محددة بخصائصها الفردية: ومن ثم وعت  
خطاب الله حل جلاله، فأحابت وهي بكل  
وعيا وتمييزها

فالآية الكريمة تشير إلى مشهد  
حقيقي، وتجربة حية، فيها عرفت النفوس  
ربها، وهو ما يطلق عليه الصوفية "المعرفة  
الأصلية أو القديمة" ويقولون في مواضعهم:  
"لا تكونوا أبناء الدهر، وكونوا أبناء  
الأزل". بقصد أن يوجه المرء كيانه الواعي  
كله بعد نزوله إلى الأرض؛ ليظلمر يمثل  
هذا اللقاء المبشر الذي يتلقى فيه عن الله  
بلا واسطة، أو يظلمر بصفاء نفس ينطق  
عنه، وتفرغ إلى الله، ولا شيء غير الله  
سبحانه

ويرى هذا الفريق أن النفوس قد  
استدعت لهذا اللقاء في الجنة أو في  
الأرض، فحشرت إلى الحضرة الإلهية  
كهية الذر، مع تحقق عنصر العقل في  
كل ذرة منها، ومع وجود الخصائص  
المميزة لكل نفس على حدة، وقد يسمونه  
هذا المشهد «يوم القرار» أو يوم «ألست؟»  
وأصحاب هذا الاتجاه قد ركزوا

عقلهم ووجدانهم ووعيهم كله في هذا  
النص القرآني، فصار أحدهم مردد إياه  
باللسان تارة، وبالقلب تارة أخرى، وقد  
استبطن مفهوم النص، ودوام استحضاره  
له، حتى طبع في ذاكرته وشعوره  
كتجربة فعلية تحدثت الآية عن ذكراها  
العطسة الخالدة، أو على حدّ تعبير دي  
البون المصري (ت ٢٤٥هـ)، بأن هذا النداء  
ما تزال ترنّ أصداءه في الأذان، ويعنى  
بذلك أذنه هو، وتحرته الشخصية في  
حياته الروحية

كل إن بعض رجال هذا الفريق، وهو  
سهل التستري، ينشأ بأنه لا يتذكر هذا  
اليوم كحسب، بل يتذكر الهيئة التي كان  
عليها، ويتذكر رفقاءه، ومن كان على  
يمينه ومن كان على شماله؛ وبذلك  
استحال الميثاق لسدى هذا الفريق من  
الصوفية إلى تجربة فعلية روحية، وهو من  
أهم الحواش للفرق الصوفي أو لسلك  
في نظر هذا الفريق

وهناك فريق آخر من الصوفية،  
يفسرون رأي هذا الفريق ويصمونه  
بالصدق من الناحية الشعورية لقائيه، وإن  
كن ذلك الصدق الشعوري لا يعنى صدقه  
الواقعي، فيقول أحدهم كان عري (في



إن الخطاب الإلهي قد خطر في ذاكرة هؤلاء؛ نتيجة التحيل المركز حتى ثبت<sup>١</sup>

على أن آية الميثاق الأولى قد أشارت إلى عجلة البعض عن الخطاب الإلهي: حيث جاء فيها ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنْ كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

ومن جانب آخر يجب أن نلتفت إلى الآية التي تلي الآية السابقة، والتي تدل على عدم تمكين الأبناء من الاحتجاج بإشراك الآباء، وتسميتهم لهم في ذلك، يقول لله تعالى ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٣)

ومعنى هذا، أن العدل الإلهي قد اقتضى أن يكون كل فرد في مستوى المسؤولية المستقلة؛ حيث لا ترر وازرة ورد أخرى.

أما الفريق الآخر وعلى رأسه سيد الطائفة الحيد (ت ٢٩٧ هـ)؛ فإنه قد اتفق مع الفريق الأول، في كون الميثاق قد تم فعلا قبل الهبوط إلى هذا العالم؛ لكنه يرى أن مرتبة وجود الخلائق في تلك المرحلة، كانت أقل بكثير من الناحية

الإيجابية. من تلك المرتبة التي أشد إليها أصحاب الفريق الأول

فلقد كان الخلق فيما يرى لحيد حقائق متميزة بحضرة الله عز وجل؛ ولكن هذه الحقائق لا تتمتع بأي وجود سوى ما يسمعه الله جل جلاله لها بمقتضى الحكمة الإلهية وعلى ذلك فلم تكن إجابة الخلق على السؤال الرباني: "ألمست بربكم" إلا شيعة تدخل إنهي، حتى إن الحيد ليرى أنها إجابة تولاهها الله عنهم لأنهم كانوا في حالة فناء أو عدم، بحكم قانون الحضرة الإلهية التي لا يقف أمامها أي كائن إلا أن يشاء الله. فيهم تلك النفوس ما به تقوى على روعة ذلك اللقاء

وحتى في هذه النقطة، لا يمكن أن تدعى تلك النفوس أي شيء من الإيجابية بين يدي الله عز وجل. بل ذهب الحيد إلى أبعد من هذا، حين أشار إلى تقرب أرواح الأفاضل من الأولياء وتألمها للضراقة المفجع الذي يعاينه من جرأ بعدها عن هذا المقام الأول، بل إن هذه النفوس أو الأرواح قد تستروح لرؤية مظاهر الجمال الطبيعية من خصرة وماء وقبة زرقاء لما له من نسب إلى ما هي نفوسهم من شواهد الجمال المطلق

قبل تقربها في هذه الأرض

وكل هذا في رأينا تحريره روحه لا تمت بصلة إلى مذهب الفيض الذي أتت به الأفلاطونية المحدثة في التراث الهلنستي، وإن تكلف ذلك بعض الباحثين<sup>(١)</sup>

هذا وإن ظاهرة ارتياح النفس إلى المناظر الطبيعية الجميلة، لهو أمر طبيعي تشهد له تحارنا جميعا، على اختلاف نوازعا وأحوالنا. وفي وسع أي إنسان أن يقول عن تلك المناظر إنها جميلة، إذا أراد أن يعلل ارتياحه إليها، لكنه قد لا يستطيع أن يفسر السبب الذي جعل الجمال متعة بعينه

وقد اختلف الصوفية في تفسير كلمة الإشهاد أو الاستدعاء في آية الميثاق، فكل عثر عن رأيه، وكل له وجه نظر يستفاد بها، دون وقوع تناقض أو تضارب بين الرايين، ودون سد باب الاجتهاد أمام الآراء الأخرى:

هالتستري وذو القوس ومن تبعهما، يرون أن كلمة الاستدعاء كانت لإثبات الريونية، ولا بد أن تقتضى الريونية مريوبا، أي كائنا مخلوقا تظهر عليه دلائل الريونية وملاحقها. ولا يتم ذلك على الوجه الأكمل، إلا إذا كانت الأنفس أو

الأرواح متمتعة بكيان إيجابي مستقل، ينطق بإيجابا مريوبيته لله عند استشهاده "أست بريكم" فيقول: "لى"، ولا يصدر هذا القول إلا عن كائن عاقل وع

وأما الجنيد وأنصاره: فإنهم يرون أن الاستدعاء كان يهدف في نهايته إلى إثبات "الوحدانية"، ولا تثبت الوحدانية فعلا إلا بضاء ما عداها ومن عداها؛ لتكون الحالة ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة؛ لقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ حيث قدم الله - تعالى شهادة لنفسه بنفسه، حين لم يكن سواه سبحانه، ثم قالت الآية: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾ ومعنى ذلك لديهم أن هذه الشهادة لم تطلب إلا من هئات خاصة بعد شهادة الله ذاتها

هذا وإن كل ما يشير إليه الصوفية هنا في الميثاق، يدل على أن هذه المعرفة الخاصة بهم مباشرة، وليست عن طريق وسائط؛ فالصوفي هنا قد وجد، لا قد علم كما أن هذه المعرفة متحدة، ومن ثم فهي متغيرة؛ لأنها تعكس رؤية الصوفي وتجربته، أكثر مما تصور الحقيقة في كمالها، وكل أولئك بعيد عن أي ادعاء للوحى<sup>(١)</sup>



وفى النهاية فإننا نشير إلى عظمة التشريع الإسلامى فى مسألة الميثاق والوفاء به وقد طبقه المسلمون الأوائل على أنفسهم، وعلى أهل الكتاب وعلى كل من كانت لهم معه علاقة دولية، أو خاصة سلماً أو حرياً، وكثيراً ما احترم المسلمون الأوائل وأهل الديانات الأخرى ما يبرم من موثيق وعهود فيما بينهم.

فهل آن لأهل الحضارة الحديثة أن يراجعوا تلك العهود والمواثيق، حتى يقتدوا بها، وتأمين الشعوب على حياتها، بعد أن ينكر العنف هو القاعدة، وأصبح نقض العهود والمواثيق، أو العجز عن الوفاء بها، هو المذهب السائد. وبالله التوفيق.

ومع تقديرنا لوجهات نظر هؤلاء السادة من الصويفية، الذين أدلوا بدلوهم - على اختلاف آرائهم - فى تفسير آية الميثاق؛ فإننا نذكر الجميع بشيء آخر فى هذا المقام، ألا وهو أن هذا الميثاق - مع تسليمنا به - ليس كافياً لإقامة الحججة على الخلق، بل إن مشيئة الله وحكمته ورحمته - تعالى - التى وسعت كل شيء؛ اقتضت إقامة الله - سبحانه - الحججة على عباده بإرسال الرسل وإنزال الكتب<sup>(١٢)</sup> كما قال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَاكَ بِالْبَيِّنَاتِ وَإِنَّا لَوَاقِعُونَ﴾ (النساء: ١٦٥) وقال أيضاً: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبَيَّنَ لَكُمُ الْآيَاتُ لعلَّكُمْ تَرْجِعُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٠)

أ.د/ عبد اللطيف أحمد العبد

## الهوامش:

- (١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوجيز، مادة "وَلَقَّ" وانظر أيضاً: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة "وَلَقَّ" والأهرسي، تهذيب اللغة، مادة "وَلَقَّ".
  - (٢) راجع بصفة عامة، محمد عبد العتي المصري، أخلاقيات المهنة، ط ١٩٨٦م (الأردن)، عزت جرادات وأخرون: التدريس الفعال، ط ١٩٨٣م (الأردن).
  - (٣) تفسير القرطبي، ١: ٢٤٧.
  - (٤) تفسير ابن كثير، ٢: ٣٢.
  - (٥) تفسير القرطبي، ٤: ١٢٤.
  - (٦) تفسير القرطبي، ٢٧: ٢١٨.
  - (٧) الزمخشري، الكشاف، ٢: ١٢٩.
  - (٨) د. مصطفى علوش، التصوف في الميزان، ص ٨٠، دار نهضة مصر بالقاهرة بدون تاريخ.
  - (٩) د. محمود قاسم، الخيال في مذهب معين الدين بن عربي، دار نهضة مصر بالقاهرة بدون تاريخ.
  - (١٠) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص ٦٤ وما بعدها، ط ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م دار الثقافة بالقاهرة.
  - (١١) د. محمد كمال جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً من ص ١٨٧ إلى ٢٠٠ ملخصاً، ط ١٩٧٠م، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية.
  - (١٢) د. ناصر بن سليمان العمر، العهد والنيثاق في القرآن الكريم، نظراً: الخاتمة، كتاب إلكتروني، نشر مكتبة الجامع الكبير الإسلامية الكبرى.
- مراجع للاستزادة.
- ١- لبقاعي (العلامة برهان الدين ٨٨٥-٨٠٩هـ): مَصْرَعُ التَّصَوُّفِ، أو تنبيه الفبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق وتمييق، عبد الرحمن الوكيل، ط القاهرة، مطبعة السنة المحمدية.
  - ٢- مطبوعات دار إحياء السنة النبوية، بالإسكندرية بدون تاريخ.
  - ٣- ابن الجوزي (الحافظ، الإمام جمال الدين أبو المرح المتوفى عام ٥٩٧هـ) غلبس دار العادسة للنشر والنويع بالإسكندرية "بدون تاريخ".
  - ٤- السندى (عبد القادر بن حبيب الله): التصوف في ميزان البحث والتحقيق، ط ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م مكتبة ابن القيم، بالمدينة المنورة.
  - ٥- ابن عربي (معين الدين): هصوص الحكم، تحقيق ودراسة د. أبو الملا عفيفي ط ١٩٤٦م القاهرة.
  - ٦- الفرائي (الإمام محمد أحمد المتوفى ٥٠٥هـ): إحياء علوم الدين، ط ١٣٣٤هـ القاهرة.
  - ٧- التعرف لمذهب التصوف للكلاباذي، نشرة عبد الحليم محمود، القاهرة.
  - ٨- مدارج السالكين لابن القيم ط الهيئة العامة للكتاب.
  - ٩- الرسائل والمسائل لابن تيمية ط المنار.
  - ١٠- إحياء علوم الدين للعرالي.
  - ١١- الرسالة القشيرية.
  - ١٢- التراث الصوفي (تفسير القشيري) تحقيق المرحوم محمد كمال جعفر.
  - ١٣- اليواقيت والموهر للشعر.
  - ١٤- المواهب للنفري.
  - ١٥- اللمع للطوسي، في مواضع متفرقة، نشرة عبد الحليم محمود وآخر.



## نقد الصوفية للتصوف

الموضوعية، باحثاً عن الحقيقة،  
معرضاً عن العصبية

ويبدو أن الاتجاه إلى نقد التصوف،  
وتأثره بالدوافع الموالية والتزعات  
المعارضة، قد بدأ من قديم، واقترب  
بعض التدوين لعلم التصوف والتأليف  
فيه، بل لعلهما كانا من بين الأسباب  
لللمسة على التدوير والتأليف

يقول أبو نصر السراج - ت ٣٧٨هـ -  
- هي أوائل كتاب «اللمع» الذي يعد  
من أقدم المؤلفات الصوفية إن لم  
يكن أقدمها على الإطلاق<sup>(١)</sup>، بعد  
مقدمة الكتاب مباشرة:

«سأثنى سائل عن البيان عن علم  
التصوف، ومذهب الصوفية، ورعم أن  
الناس احتلموا في ذلك: فمنهم من يفلو  
في تقضيله، ورفع فوق مرتبته ومنهم  
من يخرجه عن حسد المعقول  
والتحصيل، ومنهم من يرى أن ذلك  
ضرب من اللهو واللعب وقلة المبالاة  
بالجهل، ومنهم من ينسب ذلك إلى

معرض التصوف - كسائر  
الطواهر الثقافية والاجتماعية -  
لأطوار مختلفة وأحوال متفاوتة، من  
القوة والضعف، والاستقامة على  
الأصل الأول والانحراف عنه، فدعا  
لك الغيورين عليه والمعارضين له أن  
يبهسوا على هذه الانحرافات  
ولأخطاء، وأن يسجلوا الظواهر  
الغريبة والأفكار المنحرفة التي  
تسربت إلى التصوف وانتشرت بين  
المتحمسين إليه، أحياناً بدافع الإصلاح  
والتقويم، وأحياناً بقصد التشويه  
والهجوم، وربما ورد في هذا الصدد  
اتهامات واشتبهات، تروجهما  
الدعايات المفرضة، وتفنيها الميول  
الشخصية، وتهددها تيارات غير  
علمية، دور بحث منصف، أو نظرة  
موضوعية، تبين وجه الحق فيها، بلا  
تعصب للصوفية أو تحامل عليهم، مما  
يدعو طالب علم التصوف إلى الإلمام  
بهذه الناحية متسلحاً بروح النقدية

التقوى والتقشف ومنهم من يسرف في الطعن وقبح المقال فيهم حتى ينسبهم إلى الزندقة والضلالة. فسألي أن أشرح له من ذلك ما صح عندي. فأقول . إلح»

ويمضي السراح في عرض مباحث كتابه وأبوابه . مجيباً مسأله . موضحاً مسأله ، وأغلب الظن أن هذا السائل يمثل طوائف من أهل عصره ، وأن له نظراء في كل عصر ، يختلط عليهم الأمر ، وتتداخل الصور ، ويحارون بين المؤيدين والمعارضين ، فكان من الخير أن تشار مثل هذه المسائل ، وأن يحتقى دوماً بأمثال هكذا المسائل ، وأن تتواصى بالحق والعدل ، ومبجج السماحة والإصاف ، روح البحث الموضوعي والنقد النزيه .

وقد صح العزم أن نعرض ألواناً من النقد الموجه إلى التصوف من الصوفية أنفسهم ، فهذا ضرب من النقد الذاتي أو الداخلي ، له قيمته ومعزاه ، ثم نعرض لنماذج من النقد الخارجي ، أي نقد خصوم التصوف ومعارضيه ، نقضاًيا التصوف ومسائله الصوفية ، مع محاولة لإبداء وجهه نظر محايدة؛

فيمّا يديده كل من الصوفية وخصومهم بما في ذلك موقف المنتسبين إلى السلف من هذه الأمور: لأن أكثر النقد الموجه إلى التصوف إنما يأتي في عصرنا هذا من طوائف المنتمين إلى السلف ، الموسومين بالسلفة ، وأعله من الخير أن تعرف أقوال الأئمة المقولين لدى جمهور الأمة ، ولدى هؤلاء الطوائف من المسلمين بوجه خاص ، في التصوف ، جمعاً للكلمة ، وإنصافاً للحقيقة ، وتهوكها للنهضة المعاصرة.

#### النقد الذاتي:

رَبِّمَا كَانَ من خيّر أن نمثل لهذا الضرب بنماذج من نقد الطوسي في كتبه «اللمع» المذكور قلاً؛ لمكانته التاريخية المشار إليها آنفاً ، ولتقدير الصوفية له ، ومتابعة شيوخهم إياه في مبجج التأليف ، كالهجویری والسلمی والكلايادی والقشيري وأمثالهم . ولما يتسم به الرجل من الاعتدال وروح الإصاف ، برغم كونه صوفياً من أيرر شيوخ المدرسة النيسابورية ، كما كان من فقهاءهم المارفين بأحكام الشرع في الوقت نفسه<sup>(٧)</sup> ، ولعل هذا



ولعمري إنه لنقد موضوعي منصف  
مهذب العبارة مراعاة لآداب الخلاف،  
حريص على هدى السنة والكتاب،  
دون ميل مع الهوى أو العصبية، يحسن  
بالتدريس المعاصر أن يعود إليه، وإن  
مضى على كثرته أكثر من ألف  
عام

قسم الطوسي بقده إلى قسمين: ما  
يتعلق بالفروع، وما يتعلق بالأصول.

والظاهر أنه يقصد بالأولى بعض  
الأمر العلمية التي ترجع إلى السلوك،  
وبعض آداب الطريق التي أخطأ فيها  
قوم دون خروج على أصول الدين وفقه  
العقيدة؛ ولذا يقول عنهم (ذكر من  
غلط في الفروع التي لم تردهم إلى  
الضلال)،<sup>(١)</sup>

ما الثانية فيعنى بها الخطأ في  
المبادئ والمفاهيم، والمعتقدات  
والأفكار التي قد نصص إلى الخروج  
عن أصول العقيدة الصحيحة أو  
مقتضيات تلك الأصول، ولذا يقول  
عنه (ذكر من غلط في الأصول،  
وأداه ذلك إلى الضلالة...)،<sup>(٢)</sup>

وقد راد الشيخ الأمر وضوحاً بقوله  
عن طبقات هؤلاء العاطلين: «هطبة

التكوين المتوارن هو سر ما نهياً له  
من اعتدال وإنصاف في الدراسة  
والنقد

وقد خصص الرجل «الكتاب  
الأخير»<sup>(٣)</sup> من اللمع لهذا الجانب  
النقدي في دراسة التصوف، وهو يريو  
على مائة صحيحة، غير أنه جعله  
قسمين كبيرين، أولهما عن الشطح  
الذي روي عن بعض الشيوخ، ولستهم  
التي ألصقت بهم دون وجه حق، مع  
بيان حقيقة ذلك كما يدل عنوانه:  
(تفسير الشطحات والكلمات التي  
ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح  
مستقيم)<sup>(٤)</sup>، فهو فيه محام مدافع يبرؤ  
عن القوم ويشرح مقاصدهم، وينقد  
حسومهم ويكشف عن دوافعهم.

أما القسم الثاني الذي يحتم به  
الكتاب فيخصه لذكر (من غلط  
من المترسمين بالتصوف، ومن أير يمع  
الغلط، وكيفية وحوه ذلك) وهو هنا  
ناقد مدقق نافذ البصر، يكشف ما  
وقع فيه بعض المنسويين إلى التصوف،  
أو المترسمين به كما يعبر، من أخطاء  
وإغلاط، مع بيان سبب وقوعهم فيها،  
ووجه الحق فيها كما يرام.



عن الطبقات إلى القول: «فمن غلط في الأصول فلا يسلم من الضلالة ولا يرجى لدائه دواء، إلا أن يشاء الله ذلك. والغلط في الفروع أقل آفة، وإن كانت بعيدة عن الإصابة»<sup>(٨)</sup>.

وإن قالوا: لطون طبقتان، وأغلاطهم ترجع إلى نوعين: نوع في الفروع وآخر في الأصول، على النحو الذي سلف بيانه.

وقيل أن نورد نماذج لأخطاء كلتا الطائفتين يحسن أن نورد أسبابها في نظرهم، وهي ترجع كلها إلى مخالفة الشريعة، والخروج على آداب الطريقة يقول: «ككل من ترسم برسوم هذه العصابة، أو أشار إلى نفسه بأن له قدماً في هذه القصة، وتوهم أنه متمسك ببعض آداب هذه الطائفة (أي الصوفية)، ولم يحكم أساسه على ثلاثة أشياء فهو مخدوع، ولو مشى في الهواء ونطق بالحكمة، أو وقع له قبول عند الخاصة أو العامة، وهذه الثلاثة الأشياء:

أولها: احتساب جميع المحارم، كبرها وصغيرها  
والثاني أداء جميع المرائص،

منهم غلطوا في الأصول من قلة إحكامهم لأصول الشريعة، وضعف دعائهم في الصدق والإخلاص، وقلة معرفتهم بذلك... وطبقة ثانية منهم: غلطوا في الفروع، وهي الآداب والأخلاق والمقامات والأحوال، والأفعال والأقوال، فكان ذلك من قلة معرفتهم بالأصول، ومتابعيتهم لحظوظ النفس ومزاج الطبع، لأنهم لم يدبوا ممن يروضهم... ويوقفهم على المنهج الذي يؤديهم إلى مطلوبهم... وهو يلحق بعد ذلك بهم طبقة تالفة» كان غلطهم - فيما غلطوا فيه - زلة وهفوة، لا علة وجفوة، فإذا تبين ذلك عادوا إلى مكارم الأخلاق، ومعالي الأمور، فسدوا الخل ولموا الشعث، وأذعنوا للحق. وكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث على أحوال شتى من التفاوت، والإرادات، والمقاصد والنيات»<sup>(٩)</sup>

ولكن الطبقة الثالثة إما أن تدخل في المخالفات الفرعية التي لا تدرى إلى ضلالة، أو أن تهمل تماماً في باب الغلط والانحراف، لما أنهم لا يلبثون أن يعودوا إلى الاستقامة ويذعنوا للحق كما قال، ولذا عد في آخر كلامه



عسيرها ويسيرها.

والثالث: ترك السدي على هل الدنيا، قايلا وكثيرها، إلا ما لابد للمؤمن منها.

فكل من ادعى حالاً من أحوال 'هل الخصوص، أو توهم أنه سلك منزلاً من منازل أهل الصفوة ولم يكن أساسه على هذه الثلاثة فإنه إلى الغلط أقرب منه إلى الإصابة في جميع ما يستشير إليه، أو يدعيه، أو يترسم برسمه<sup>(١)</sup>

ولكن إذا كان الفقر أشرف من العنى فما حقيقة هذا الفقرة

يجيب الشيخ: «وغلطت طائفة أخرى في الفقر فتوهمت أن المراد من حال الفقر العدم والفقر فقط، فانشغلت بذلك ولم تسم بهمتها إلى آداب الفقر، وحمى عليها أن رؤية المقر في الفقر - حجاب - ورؤية الفقر والمساكنة إلى الفقر والإعجاب به علة في الحال وحجاب في المكان<sup>(٢)</sup>»

ومع هذا، التحليل الدقيق، فإن ما قاله ابن تيمية في هذا الباب أقرب إلى الإقناع: «تتأزع الناس أيهما أهمل: المقير الصابر أو العنى الشاكرة

والصحيح أن أفضلهما اتقاهم، فإن استويا في التقوى استويا في الدرجة، كما قد ببناء في غير هذا الموضع، فإن الفقراء يسبقون الأغنياء إلى الجنة لا حسب عليهم، ثم الأغنياء يحسبون فمن كانت حسناته أرحح من حسنات فقير كانت درجته في الجنة أعلى منه، وإن تأخر عنه في الدخول. ومن كانت حسناته دون حسناته كانت درجته دونه<sup>(٣)</sup>.

وعلى كل فإن السراج الطوسي يخصص في بيان أغلاط هذه الفئة إزاء هؤلاء من الدنيا بالتقليل منها أو التوسيع فيها، دون معيار شرعي روي، ولعله يانتقاده لفئتين المتوسعة والمتقللة يدنو إلى التوازن والاعتدال اللذين ينزع إليهما كلام ابن تيمية الألف الذكر: «قال الشيخ: لا يصح الدخول في الساعات إلا لنبي أو صديق». فمن لم يكن من أهل

وبعد أن يذكر شروط التكسب وأهمها ألا يركن إلى الكسب، وأن ينوى معاونته المسلمين، وألا يشغله التكسب عن أول أوقات الصلاة المروضة، وأن يتعلم الأحكام المتعلقة

أن بينه؛ «قال: ثم إن طبقة من الصوفية غلطت في العبادات والمجاهدات، ورياضات النفوس، فلم تحكم في ذلك أساسها، ولم تضع الأشياء في موصعها، فاهرمب ونكصب عن العمل والنهيات»<sup>(١)</sup>

ويعود في نفس الوقت لئنه على خطأ من تمسك دائماً بالتقشف والتقليل دون فهم ويقظة، «وطبقة أخرى: تعلقوا بالتقشف والتقليل، واعتزلوا الدون من اللباس، والقيل من الثوب، وطنوا أن كل من رفق بنفسه أو تناول شيئاً من المباحات، أو أكل شيئاً من الطيبات، أن ذلك علة وسقوط من المنزلة، وكل حال غير المال الذي هم عليه عندهم علة

وقد غلطوا في ذلك، لأن العلة كائنه في التقشف والتقليل، كما أن العلة كائنة في الترفق والترفع، والتقليل والتقشف بالعادة والتكلف، معلول، إلا أن يكون العبد مسرّاداً بذلك وقتاً من الأوقات، أو يكون تأديباً له، أو رياضة لنفسه، فإذا شاهد أفاتها، واستحل ملاحظة الحلق

بكسبه - لكيلا يأكل الحرام - يعود فينبه على غلط قوم «طعنوا على المتكسبين وحلّسوا معتمدين على حالهم، مستشرفين إلى من يتفقدتهم.. وقد غلطوا في ذلك لأن الجلوس عن المكاسب ينبغي أن يكون من قوة اليقين والصبر، فمن ضعف يقينه، وعلب عليه طبعه وطعمه يؤمر بالدخول في الطلب، والطلب مباح، وترك الطلب بقوة الإيمان أتم وأفضل»<sup>(٢)</sup>

والذي يؤخذ على كلامه الأخير - مع دقته من الناحية النفسية - هو مقابلته بين التوكسل واليقين من ناحية، والتكسب والطلب من ناحية أخرى، كأنهما منافيان، مع أن مباشرة أسباب الكسب لطلب الرزق لا تنافي التوكسل على الله واليقين بهما عنده

أما مسألة العلو في المجاهدة والعبادة أول الأمر، والرجوع عنها إلى ما يشبه التوكسل والتوقف على نحو يحول دون الوصول، فمرجعه إلى عدم التزام أصل الترييه ورياضة الروحانية، واستشارة الشيوخ العارفين كما سبق



توهموا أن ذلك فتور<sup>(١٦)</sup>

ولعله يشير بذلك إلى معنى ما روى  
«ألا إن لكل عامل شرة، ولكل شرة  
فترة، فمن كانت هترته إلى سنتي  
فقد اهتدى، ومن كانت هترته إلى  
غيرها فقد هلك» فهو يفسر الفتور أو  
الفترة بقوله: «وقد غلطوا في ذلك،  
لأن الفتور ما تتروح به قلوب المتهدين  
وقتاً دون وقت، ثم تعود الحال، فأما  
ما وقع فيه هؤلاء فهو الحسل  
والتواني والأمانى الكاذبة»

ثم ينكسر على من تعلقوا  
بالتسيّحات ولقاء المشايخ والاستكثار  
من ذلك على غير وجهه، لأن القوم  
«أبما يساهرون حتى يشاهدوا من  
أنفسهم خلقاً مذموماً فيعملوا على  
تدليله... ولقاء المشايخ يحتاج إلى الأدب  
والحرمة والإرادة. فمن ساه أو سافر،  
أو أُمي شيخاً من المشايخ على غير ما  
ذكرت فهو في غلط عظيم»<sup>(١٧)</sup>

وهذه الملاحظة كسابقته تدل  
على معرفة دقيقة وبصيرة نافذة  
بأحوال المريدين، ولعل شيعو أمثال  
هذه الطائفة مما يثقل مسار الحركة  
الصوفية في كل حين، وخاصة في

له بذلك، ولم يعمل في الانقلاع عنها  
حده. يكون هالكاً، ولا يرجى خيره  
أبداً»<sup>(١٨)</sup>

ثم ينتقل الشيخ بعد ذلك إلى مسألة  
التكسب والتوكل فيقول «وطبقة  
أخرى من المتسككين تعلقوا بأخذ  
لقوت من الكسب، وركبوا إلى  
أكسابهم وقد غلطوا في ذلك؛ لأن  
الكسب رخصة وإباحة لمن لم يطق  
حال التوكل، لأن التوكل حال  
الرسول ﷺ، وكذلك الخلق كلهم  
مأمورون بالتوكل على الله. فمجرد  
ضعف عن ذلك، ولم يطق فقد سنّ الله  
رسول الله ﷺ الكسب المباح»<sup>(١٩)</sup>

فلما خالفوا السنة، وتركوا  
التكسب وتكلموا بالتوكل وليسوا  
من أهله، لم تصبر نفوسهم على  
تبعاته، وعادت على أعقابها القهقري،  
وذلك أنهم سمعوا باجتهادات  
المتقدمين، وما بشر الله بذلك  
أعلامهم. فطعمت نفوسهم وتمسوا،  
فتكلفوا شيئاً من ذلك، فلما طالبت  
المدة ولم يصلوا إلى مرادهم كسلوا،  
فلما لم يكونوا مرادين بذلك،  
لضعف دعائهم وفساد قسدهم

وقتها هذا

ويحتم هذا الصنف من العلط والانحراف بذكر قسوم آخرين انيسطوا في المساحات، ولم يتكلفوا المراعاة للأوقات، وقالوا: ما وجدنا كئنا، ونعنا، فذلك وقتنا، وقد غلطوا في ذلك لأن الوقت إذا فات لا يدرك، وليس الوقت ما يكون معموراً بالأرفاق، إنما الوقت ما يكون معموراً بسدوام الذكر، ومربوطاً بالإخلاص والشكر... والنفس والهوى والشيطان أعداء يطلبون فرصة الطمر بالعبد... فمن توهم أنه وصل إلى حال قد آمن من ذلك فهو في غلط<sup>(١٨)</sup>. ومما أخرج سالكي طريق الحق أن يعرفوا أن الغلو في المجاهدة دون منهج سليم ورعاية من شيخ عارف هو كانتيسط والتراخي والاغترار بالأمن، فكل أولئك يقطع عليهم الطريق، ويحول دون الوصول إلى المأمول.

أما عن العلط الناشئ من عدم إحكام الأصول الأربعة في مجال الرياضة، قلة الطعام والنوم والكلام ومخالطة الأنام، فإن السراج الطوسي بدافع من خبرته التربوية ينهى على

«جماعة من المريدين والمبتدئين، سمعوا علم مخالفة النفوس - فتركوا عاداتهم من الطعام والشراب، ولم يستعملوا الأدب (أي أصول التربية) في ترك الطعام، ولم يستبعضوا. عمن الأستاذين (أي يطلبوا من الشيوخ) أدابها. وقد غلطوا في ذلك لأن المريدين ينبغي أن يكون له مؤدب يوقظه على ما يحتاج من قسدها»<sup>(١٩)</sup>. ثم ينقل عن الشيوخ الخبراء برياضات النفوس سنة التدرج والاعتدال في تقليل الطعام: «سمعت ابن سالم يقول: كانوا إذا أرادوا أن يتقللوا ينقصون من طعامهم شيئاً ككل جمعة مثل أدن السنور وسمته يقول: كان سهل بن عبد الله - رحمه الله - يأمر أصحابه أن يأكلوا اللحم في كل جمعة مرة حتى لا يضعفوا عن العبادة»<sup>(٢٠)</sup>

وعن العزلة وترك المخالطة يقول: «وظيفة اعتزلت ودخلت الكهوف، وظنوا أنهم بذلك يهربون من الخلق، وينامون في الجبال والقفلات (ليخلصهم ذلك) من شر نفوسهم، أو يوصلهم الله - تعالى - بالانفراد والخلوة إلى ما أوصل إليه أولياءه من



الأحوال الشريفة .. وقد غلطوا في ذلك، لأن الأئمة من المشايخ الذين قل مطعمهم، ودامت خلوتهم وانفر دهم، واختاروا العزلة، إنما حادهم على ذلك ودعاهم إليه داعي، لعلم وقوة الحال؛ فورد على قلوبهم ما أذهبهم، وشغلهم عن المعارف والأوطان . وجذبهم جذبة أعفاهم بها عن سواه فمن لم يكن مصحوبه الحال وغلبة الوارد، ثم يتكلم ويحمل على نفسه ما لا تطيقه، يظلم نفسه فيدخل على نفسه الصبر، ولا يدرك ما فاتته، ويفوته ما معه. «<sup>٣١</sup>

وهكذا تكون العزلة أمرًا مقررًا مقروضًا على الصوفي المتمكن لا المريد المتدني كما تحده في سيرة الإمام الغرالي مثلاً إذا انطلق سائحًا مفارقًا للوطن كأنه مجبر مضطر، ثم عاد إليه حين يسر الله ذلك في حال أقرب إلى الاختيار: «فلم أرل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريب من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني

حتى اعتقل عن التدريس... ثم لم أحسست بعجزى، وسقط بالكلية اختياري؛ التجسأت إلى الله - تعالى - التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجاسى الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب، وأظهرت عزيم الخروج إلى مكة، وأنا أدبر في نفسي سفر الشام... فقارقت بغداد، وهرقت ما كان معي من المال، ولم أدحر إلا قدر الكفاف وقوت الأظمال. ثم دخلت الشام وخلصت به قريباً من سنتين، لا شغل لي إلا العبادة والخلوة والرياضة والمجاهدة.. ثم تحركت في داعية فريضة الحج والاستعداد من بركات مكة والمدينة... ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه»<sup>٣٢</sup>

ولذا يؤكد الطوسي خطر الدخول في هذا المساق لرعية أو شهوة تتطلع إليها النفس، دون عدة كافية من أدب وفقه، فيقول: «وقوم هاموا على وجوههم، ودخلوا البراري واليوادي،

الآلة، والعلة موجودة في الباطن، لم ينفع ذلك، بل يضر وتزداد الآفة..»

وهذا التفسير النفسى البقيق يذكرنا بخطر مخالفة السنة من أمثال هؤلاء الشباب في الصدر الأول، ولعمري إن لهم لنظائر في كل حي: «عن أنس رضي الله عنه قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها، وقالوا: أين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟ قال **أحدهم**: أما أنا فأصلي الليل أبداً، وقال الآخر: وأنا أصوم الدهر ولا أفطر **والآخر** قال: وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم، فقال لهم: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم لله، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني» <sup>(٢٤)</sup>

أما الحائس الأخير من نقصه، لمسالك الصوفية هي عصره، فيتعلق بالدخلاء الواعلين، الذين يتظاهرون بمظاهر الصوفية وشعائر التصوف، دون حظ من حقيقة الأمر، في الصدق

بلا زاد ولا ماء، ولا آلة الطريق، وتوهموا أنهم إذا فعلوا ذلك نالوا ما نال الصادقون من حقيقة التوكل.

وقد غلطوا في ذلك لأن القوم الذين كان هذا دأبهم كانت لهم بدايات وتأدبوا بآداب، وراضوا أنفسهم قبل ذلك بالمجاهدات.. فمن عمل ذلك وتوهم أنه قد نطق بشيء من أحوال المتوكلين فهو في غلط» <sup>(٢٥)</sup>.

ثم يذكر السراج خطر الغلو في عبادة، وسلوك سبيل الرياضة من جانب بعض الشباب، دون فقه بها، أو رعاية من شيخ ناصح، وخاصة في ترك الطعام والنام والشهوة، **فقال**: «ورأيت جماعة من الأحداث كانوا يلبسون الطعام، ويسهرون الليل، ويذكرون الله تعالى على الدوام، حتى كان أحدهم ربما يفشى عيه، وكان يحتاج بعد ذلك إلى أن يداوى ويرفق به أياماً، حتى يقدر أن يصلي الفريضة.

وجمعة جبروا أنفسهم، وظنوا أنهم إذا قطعوا ذلك سلموا من أهات الشهوة النفسانية، وقد غلطوا في ذلك؛ لأن الآفات تبدو من الباطن، فإذا قطعت



والخشية والإنابة إلى الله، وهو ينكر ذلك ويشدد النكير عليه، ويتتبع أحوال هؤلاء المرائين والمفتونين من انخداع بالمظاهر، أو جمع للعلم الظاهر، أو اتكال في المعرفة على الغير، أو ادعاء للوجد والسكر دون حظ من حقيقة الأمر، فينصحهم ويدينهم، ويبرئ ساحة التصوف الحقيقي من أمثالهم، وهم العلة الظاهرة، والنهمة المتكررة، والصارفون لبعض الرافضين عن طريق الحق المبين، يقول:

أ- «جماعة تكلفوا لبس الصوف، واتخذوا المرقعات المعمولة، وحملوا الركاء، ولبسوا المصبوعات، وتعلموا الإشارات، وظنوا أنهم إذا فعلوا ذلك، أنهم من الصوفية. وقد غلطوا في ذلك، لأن التحلى والتلبس والتشبه لا يورث صاحبه غير الحسرة والندامة، والعتب والملامة، والشنار والنار في يوم القيامة

ب- وجماعة أخرى جمعوا علوم القوم، وعرفوا إشاراتهم، وحفظوا حكمايتهم وتكلموا قاطعاً صحيحة، وعبارات صحيحة، وظنوا أنهم إذا

فعلوا ذلك فقد صاروا منهم... وقد علطوا في ذلك

ج- وجماعة أخرى أحرزوا قوتهم وسكنت نفوسهم بنفقة معلومة، ودراهم موضوعة، ثم عمدوا بعد ذلك إلى أورادهم... ولبس الخشن، والبكاء، ووطنوا أن هذا هو الحال المقصود الذي لا يكون بعده حال، وقد علطوا في ذلك

وما أظن أن أحداً ممن أشاروا إلى علم التصوف يذكر عنه أنه لم يخرج من بدايته من المعلوم (أي الرزق المحدد للطمعون) ولم يسامر أصحابه في أول الأمر، بل قطع العلائق، وأن يجعلوا قوتهم في العيب...»<sup>٢٥</sup>

ومن هذا نعرف حكم هؤلاء الذين ينقطعون طول حياتهم مع قدرة بعضهم على الكسب - هي الروايات والخوانق، ويرزق معلوم يأتيهم من الأوقاف أو الصدقات... هؤلاء هم «صوفية الأرزاق» الذين عناهم ابن تيمية حين قال عن صوفية عصره: «وصارت الصوفية ثلاثة أصناف: صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم. وأما صوفية الأرزاق



ههم النين وقتت عليهم الوقوف والحوائق، فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق، فإن هذا عزيز، وأكثر أهل الحقائق لا يتصدون بلزوم الخوانق، ولكن يشترط فيهم ثلاثة شروط:

أحدها: العدالة الشرعية بحيث يؤدون المرائض، ويجتنبون المحارم.

والثاني: التأديب بآداب أهل الطريق وهي الآداب الشرعية فسي غالب الأوقات.

والثالث: ألا يكون أحدهم متمسكاً بمضول الدنيا، فأما من كان جماعاً للمال، أو كان غير متخلق بالأخلاق الحمودة، ولا يتأديب بالآداب الشرعية، أو كان فاسقاً فلا يستحق ذلك<sup>(٣١)</sup>.

د- وأما صوفية الرسم (الذين يتسمبون إلى الصوفية ويتخذون شعاراتهم دون وجه حق، فهم كما يصفهم ابن تيمية (المقتصرين على النسبية) فهمهم اللباس والآداب الوضعية ونحو ذلك، هؤلاء في الصوفية بمنزلة الذي يقتصر على زى أهل العلم وأهل الجهاد، ونوع من

أقوالهم، بحيث يظن الجاهل بحقيقة أمره أنه منهم «وليس منهم»<sup>(٣٢)</sup>

وقريب من هذا وصفهم السراج قبل ابن تيمية بثلاثة قرون ونصف القرن

«و جماعة ظنوا أن التصوف هو السماع والرقص، واتخاذ الدعوات، وطلب الإرفاق، والتكلف للاجتماعات على الطعام وعند سماع القصائد، والتواجد والرقص، ومعرفة صيغة الألحان بالأصوات الطيبة، ولينكمات الشجية، والاختراع من الأشعار الفزلية، بما يشبه أحوال الثوم، على نحو ما رأوا من بعض الصادقين، أو بلغهم ذلك عن المتحققين

وقد غلطوا في ذلك، لأن كل قلب ملوث بحب الدنيا، وكل نفس معتادة بالبطالة والفحشاء، فسماعه ووجوده معلول، وحركته وقيامه تكلف، فمن ظن أنه بتكلفه وخيله وتمنيه من المتحققين في وقت السماع والحركة والوجود وغير ذلك فقد غلط في ذلك»<sup>(٣٣)</sup>.

وأظن أن قارئ هذا الوصف، الذي



الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، فاستحقوا أداء العبادات، واستهانوا بالنسب والصلاة. وركنوا إلى اتباع الشهوات، وقللة الصلاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخونه من السوق والسوان وأصحاب السلطان.

ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، ودعوا أنهم تم البروا عن رق الأعلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق تحرى عليهم أحكامه، وهم محو وليس لله عليهم فيما يؤثره أو يدرو به عتاب ولا لوم

ول طال الاستلاء فيما نحن فيه من الرمان بما لوححت ببعضه من هذه القصة - وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار غير على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء - : ولما أبى الوقت إلا استصعاباً، وأكثر أهل العصر بهذه الديار إلا تمدياً فيما اعتادوه، واغتراراً بما ارتادوه - أشمقت على القلوب أن تحسب أن هذا

مضى عليه ألف عام، يشعر أنه يصدق على طوائف كثيرة من المنسوبين إلى التصوف المترسمين به في عصرنا، وهم في الحقيقة عبيد عليه، وعنوان سيئ له، وصرر بالغ بقصية التدين عمومًا، لا يقتصر أذاً عليهم، بل يتعداهم إلى من حولهم من عوام المسلمين، وقد واجه أبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥هـ) حشاً شبيهة بهذه الحال، دفعته إلى أن يرفع عقيرته بتلك الشكاية في مصتج كتابه (الرسالة):

«اعلموا رحمكم الله... أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا من هذه الطائفة إلا أثرهم كما قيل

أما الخيام فإنها كخيامهم

وأرى نساء الحى غير نسائها

حصلت الفترة في هذه الطريقة، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة، مضى الشيوخ الذين كان بهم الاقتداء، وقل الشباب الذين كان بسيرتهم وسنتهم اقتداء... وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة الصلاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين

وتسبباً من بعضهم واعتبرهم كفاراً، وهذه نصيحة منه للدين، وعميرة على الإسلام والمسلمين، وإنصاف للتصوف الحقيقي والصوفية الصادقين. ويمكن رد الانحرافات التي تعرض لها السراج في خواتيم كتابه (اللمع) إلى أمور خمسة هي:

١- التعامل من الأحكام الشرعية.

٢ القول بالحلول.

٣- تفضيل الولاية على النبوة.

٤ ادعاء رؤية الله في الدنيا تالاًنصار

٥- الغفلة عن الفرق بين القديم والمحدث

وسنعرض رده على هذه الدعاوى الباطلة والمفتونين بها، لكن نوجه النظر إلى لفتات بارعة من الشيخ في كيفية تسرب هذه الأفكار إلى عقول القارئيين بها، وتدسسها إلى نفوسهم، ووجوه الضعف في معرفتهم التي أعانت على ذلك، وتحذيرات له للصوفية في عصره، وفي كل زمان، أن يقعوا فيما وقع فيه هؤلاء الغفلون، فأنتهى بهم إلى الضلال والانحراف عن

الأمر على هذه الجملة بى قواعده، وعلى هذا النحو سار سببه، فعمقت هذه الرسالة إليكم .. لتكون لريدى هذه الطريقة قوة، ومنكم لى تصحيحها شهادة، ول فى بشر هذه الشكوى سلوة. ومن الله الكريم فضلاً ومثوية»<sup>(٢٩)</sup>

غير أن ما شككا منه القشيري يتضمن بدوره انحرافات عملية فرعية وأخرى اعتقادية أصلية، فلنعد إلى صاحب اللمع لنرى أول نقد لانحرافات بعض المسويين إلى التصوف في الأصول

الغلط في الأصول:

وهذا النوع أخطر من سابقه، لأنه غلط في الماهيم والأفكار والمعتقدات، بما يخالف أصول الشرع أو مقتضيات تلك الأصول؛ فهو يدحل في البدع الاعتقادية، بينما يقتصر الغلط في الفروع على الخطأ في بعض الأعمال أو الآداب أو العادات؛ ومن ثم كان الانحراف هنا أشد، والفساد أكبر، والصيبة أعظم؛ ولذا بالغ الشيخ في الإنكار على أهل الغلط في الأصول، واعتبرهم جميعاً ضاللاً،



- في شرح الحديث الأخير: "هذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الدين، وهو من حوامع الكلم التي أوتىها المصطفى ﷺ فإنه صريح في رد ككل بدعة ويكفل مخترع... والرواية الأخرى وهي قوله: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». صريحة في رد كل محدثة سواء أحدثها فاعلها أو سبق إليها؛ فإنه قد يحتج بعض المعاندين إذا فسر البدعة؛ فيقول: ما أحدثت شيئاً فيحتاج عليه بهذه الرواية وهذا الحديث مما ينبغي حفظه وإتباعه، واستعماله في إبطال التكررات، فأما تقرير الأصول التي لا تخرج عن السنة فلا يتناولها هذا الرد»<sup>(٣٧)</sup>

ومن الإنصاف أن نقول. إن الانحراف سواء كان في الاعتقاد أو في العمل غير قاصر على الصوفية أو المستبشرين إليهم، بل هو حاصل لدى أكثر الطوائف والفرق من محدثين ومتكلمين وفقهاء وغيرهم، ولكن الصوفية لتعلقهم بالبي ﷺ على نحو خاص، هم أحقرى أن يلتزموا هديه، ويحيوا سنته ويتبرعوا من مخالفته؛ فإن الله تعالى قد سد الطرق إليه إلا

المقيدة الإسلامية الصحيحة انحرافاً وضلالاً يصل في بعض الأحوال إلى الخروج عن الملة والعياذ بالله رب العالمين.

ومن الواجب على كل عارف بالحق مخلص لدين الله، سواء كان من الصوفية أو غيرهم، بل يتأكد ذلك في حقه إن كان من الصوفية، أن يقاوم هذه البدع جميعاً خاصة الاعتقادية؛ فإن خطرها عظيم على الإسلام والمسلمين، روى النووي: «عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»<sup>(٣٨)</sup> وروى النووي أيضاً: «عن أم المؤمنين أم عبد الله عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»<sup>(٣٩)</sup> رواء البحارى ومسلم. وفي رواية لمسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».

قال العلامة ابن دقيق العيد: (ت٧٠٢هـ) وهو من كبار فقهاء المالكية بمصر المائلين إلى التصوف

طريقاً مهده المصطفى ﷺ وصدق الله العظيم: ﴿ فَلْيَعْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (النور: ٦٣).

وقد قام علماء الصوفية وشيوخها فى كل عصر - بقدر ما وهبهم الله - بهذا الواجب ونهضوا به، إلا طوائف من المخذولين، ونود أن يستمر ذلك فى كل حين، وخاصة فى عصرنا الذى ضعف فيه العلم بالدين، واختفى الشيوخ العارزون، وظهر فى ساحة الدعوة ككثيرون من خصوم التصوف وأوليائه، لا يرحمون بالناس إلى أصل أصيل، ولا يشعرون أقوالهم بالدليل المقبول، والعامه حياوي تائهون، بين هؤلاء وهؤلاء، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

غاية مقاصد الشريعة أن تخرج الناس من العبودية لأهوائهم، وأن تعبدهم لله رب العالمين<sup>(٣٢)</sup> وهى غاية التصوف الحقيقى أيضاً، لكن الناس تنازعهم أنفسهم إلى (التحلل من أحكام الشرع) والرجوع إلى عبودية الهوى

وهذه النزعات تتخذ أشكالاً مختلفة، وتتعلل بتعللات وحيل متباينة، كان منها فى بعض الأحيان التصوف المدخول، والصوفية الأدعياء، ممن عرفوا «بأهل

الإباحة»، أو «البطالة والتعطيل»، وقد يتصل ذلك بالقائلين بالحلول، وهم لذين لا يعتقون الثواب والعقاب، ولا يؤمنون بالحساب<sup>(٣٣)</sup>، ويستبيحون المحرمات، ويهملون التكالبف والواحات<sup>(٣٤)</sup>، وقد يقولون إن المعرفة إذا حصلت لم يبق شيء من الطاعات وأحياناً<sup>(٣٥)</sup>. وهى نزعة تسربت إلى الصوفية من غلاة الشيعة فيما يرى بعض العلماء<sup>(٣٦)</sup>.

ولكن أدعياء الصوفية المبحرفين، الذين «بتلى بهم أهل الحق والدين، قد أخذوا تلك الفكرة العدمية البطلة، والتعبد من التأويلات والشروح المفسدة، لبعض القيم الصوفية والدينية، فتصدى لهم السراج - رحمه الله - كدأب العلماء الربانيين فى كل حيل وقيل، داعماً الشبهة التى أقاموها أو عرضت لهم، فانتهت بهم إلى التحلل من الأحكام الشرعية.

فمن ذلك قوله فى: (باب من غلط فى الأصول، وأداه ذلك إلى الضلالة، وابتدئ بذكر القوم الذين غلطوا فى الحرية والعبودية):

«تكلم قوم من المتقدمين، فى معنى الحرية والعبودية، على معنى أن العبد لا



ومعنى ذلك أنه غير مطالب بالطاعة أو العبادة، وضروب التكليف على وجه العموم، ومن ثم يرد عليهم السراج: «وإنما صلت هذه الفرقة؛ أقله فهمها وعلمها، ونضيبها أصول الدين، حصيت على هذه الفرقة الضالة أن العبد لا يكون في الحقيقة عبداً، حتى يكون قلبه حرّاً من جميع ما سوى الله - عز وجل - فعند ذلك يكون في الحقيقة عبد الله - وما سمي الله - تعالى - المؤمنين باسم أحسن من اسم العبد؛ إذ يقول: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ﴾ (المهرقان: ٦٢).. لأنه اسم سمي به ملائكة، فقال: ﴿عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٦) ثم سمي به أنبياء ورسله: ﴿وَذَكَرَ عَبْدًا﴾ (سورة ص: ٤٥).... وقال لحبيه وصفه ﷺ: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩) فكان ﷺ يصلى حتى تورمت قدماء، فقليل له: يا رسول الله، أليس الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً» فلو كان بين خلق الله - تعالى - درجة أعلى من درجة العبودية لم يفت ذلك رسول الله ﷺ والله جل وعلا، كان يعطيه ذلك والله التوفيق»<sup>(٣٧)</sup>.

وقد أساءت جماعة أخرى فهم فكرة

ينبغي له أن يكون في الأحوال والمقامات التي بينه وبين الله - تعالى - كالأحرار. لأن من عادة الأحرار طلب الأجرة، وانتظار العوض على ما يعملون من الأعمال، وليس عادة العبيد كذلك؛ لأن العبد لا ينتظر من مولاه أجره

وقد صنف شيخ من المشايخ كتباً في مقامات الأحرار والعبيد، في هذا المعنى<sup>(٣٨)</sup>

هذا هو أصل فكرة الحرية والعبودية، التي تتعمق - خاصة عند الحكيم الترمذي، و لتستري - «إلى العبودية» التي هي قمة الإحباط والتسليم، والتي هي في الوقت نفسه قمة التحرر من علائق الدنيا وتربس الهوى والشيطان ﴿إِنَّ عِبَادِي لَأَشَدُّ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (الحجر: ٤٢)

«فظننت انفرقة الضالة أن اسم الحرية أتم من اسم العبودية؛ للمعارف بين الحلق أن الأحرار أعلى مرتبة، وأسى درجة، في أحوال الدنيا، من العبيد، فقاست على ذلك فصنت، وتوهمت: أن العبد مادام بينه وبين الله - تعالى - تعبد، فهو مسمى باسم العبودية، فإذا وصل إلى الله فقد صار حرّاً، وإذا صار حرّاً سقطت عنه العبودية»<sup>(٣٩)</sup>.

«الإخلاص» كما أساء السابقون فهم الحرية والعبودية، فاتخذوها مثلهم ذريعة للتدخل من التكليف والواجبات الدينية؛ عن طريق المخالفة لكل ما يحرى عليه الجمهور ولو كان حقاً، هرباً من الرياء كما توهموا، وطلباً للإخلاص كما رعموا، وهى الفكرة التى انحرف إليها بعض الملامية وغيرهم، ويبدو أن السراج فى رحلته إلى العراق كايد بعضاً منهم؛ ولذا يقول: «ورعمت الفرقة الصالة من أهل العراق وغيره: أن الإخلاص لا يصح للعبد حتى يخرج عن رؤية الخلق، ولا يوافقهم فى جميع ما يريد أن يعمل، كان ذلك حقاً أو باطلاً»

ثم بين سبب ضلالهم: «وانما ضلت هذه الفرقة لأن جماعة من أهل الفهم والمعرفة تكلموا فى حقيقة الإخلاص: ألا يصفو لهم ذلك حتى لا يبقى على العبد بقية من رؤية الخلق والكون وكل شئ غير الله - تعالى - ؛ فظننت هذه الفرقة وطمعت أن ذلك يصح لهم بالدعوى والتقليد والتكلف، قبل سلوك مناهجها، والتأديب بتأديبها، فأداهم الدعوى والطمع الكاذب إلى قلة المبالاة، وترك الأدب، ومجاوزة الحدود»<sup>(١٢)</sup>

وهكذا ينتهى بهم الوهم والضلال إلى ترك الواجبات ومحاورة حدود الشرع كالسابقين من أصحاب الحرية المطلقة، فيرد عليهم الشيخ قائلاً:

«وقد خفيت عليهم - لشقوتهم - أن العبد المطلوب بدرجة الإخلاص هو العبد المذهب، الذى هجر الصيئات، وجرى الطاعات، وعمل فى الإرادات، ونارل الأحوال والمقامات، حتى أداه ذلك إلى صماء الإخلاص.

فإنما من هو أسير هواه، ورهين نفسه وشيئله، وهو فى: «ظَلَمْتُ بَعْضَهَا فَوَقَّ نَعَصِي إِيَّاهُ أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرْنَهَا» (النور: ٤) فهو معجوب عن حال أهل البدايات، فكيف يصل إلى ما بعد ذلك هؤلاء كل يوم فى ضلال يحسرون، وفى طغيانهم يعمهون- أعاذنا الله وإياكم»<sup>(١٣)</sup>

ويبدو أن نزعة التدخل من الأحكام الشرعية، بين متصوفة عصر السراج، قد تعللت فيما تعللت به ببعض الأفكار المستمدة من علم أصول الفقه، أعنى فكرة الحظر والإباحة، وأبهما الأصل فى الأشياء؛ فلذا يتصدى لها الشيخ قائلاً:

«ثم زعمت الفرقة الضالة، فى الحظر



والإباحة، أن الأشياء هي الأصل مباحة، وإنما وقع الحظر للتعدى، فإذا لم يقع لتعدى تكون الأشياء على أصلها من الإباحة. فأذاهم ذلك بجهلهم، إلى أن طمعت نفوسهم بأن المحظور، الممنوع من المسلمين، مباح لهم، إذا لم يتعدوا هي تناوله

وإنما غلطوا هي ذلك بدقيقة خفيت عليهم، من جهلهم بالأصول وقلة حظهم من علم الشريعة، ومتانتهم شهوات النفوس هي ذلك؛ لأنهم سمعوا بمكارم الأخلاق، وحسن عشرة ومؤاخاة كانت بين جماعة من المشايخ المتقدمين، هجرى بينهم أحوال من رفع الحشمة والبسط بمصهم مع بعض، حتى كان أحدهم يمر إلى دار أخيه، ويمد يده فيأكل من طعامه ويأخذ من كسبه حاجته.. فظنت هذه الطائفة الضالة بالإباحة، أن ذلك كان منهم على حال جاز لهم ترك الحدود، أو أن يجاور واحد متابعة الأمر والتهى، هوقعوا - من جهلهم - هي التبه، وتاهوا، وطبوا ما مالت إليه نفوسهم، من اتباع الشهوات، وتناول المحظورات تأويلاً وحيلاً، وكذباً وتمويهاً<sup>(١١)</sup>

ثم يرد عليهم - بعد أن بين السببين

الفكرى والنفسى هي ضلالهم - بحجة جدلية أولاً: «والذى زعم أن الأشياء هي الأصل مباحة، فهو قال، إن الأشياء هي الأصل محظورة. وإنما وقعت إباحتها بالأمر والتهى، هي التوسعة والرحص، حتى لا يقع في العلطة»<sup>(١٢)</sup>

وبالحجة الحاسمة ثانياً «مع أن الحلال ما حله الله - تعالى - والحرام ما حرمه الله - تعالى - وليس أحد من المؤمنين مستعداً باستعمال الشرائع المتقدمة، ولا باستعمال ما كان عليه الأوائل، بل المؤمنون مستعدون بالالتزام بما أمرهم الله تعالى به والانتفاء عما نهاهم الله عنه، وأجتناب ما اشتبه عليهم؛ لقول السبى ﷺ. «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشبهات، وحرام الله حمى، فمن وقع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»<sup>(١٣)</sup>

ثم يضيف ثالثاً: «وليس قول من زعم أن الأشياء هي الأصل على الإباحة بأولى من قول من يقول: إن الأشياء هي الأصل محظورة. وإذا استملك لا يباح ذلك لأحد إلا بحجة، وليس هذا من قياس لجاسة والطهارة؛ لأن الأشياء عند الفقهاء وجماعة من أهل العلم هي الأصل مباحة حتى يقوم الدليل على نجاستها



الغلط في فهم فكرة "عين الجمع" :

وقد حاول أهل الإباحة، أو دعاة التحلل من الأحكام الشرعية، استغلال فكرة عين الجمع<sup>(٨)</sup>، أو أساءوا فهمها في الأقل، وعن هؤلاء يقول الشيخ: وجماعة غلطوا في عين الجمع: فلم يضيئوا إلى الخلق ما أضف الله إليهم، ولم يصموا أنفسهم بالحركة فيما تحركوا فيه، وظنوا ذلك منهم احترازاً (أي من إثبات السوى) حتى لا يكون مع الله شيء، سوى الله - عز وجل - فأداهم ذلك إلى الخروج من الملة، وترك حدود الشريعة؛ يقولون: إنهم مجبرون على حركاتهم، حتى سقطوا اللائمة عن أنفسهم عند مجاوزة الحدود أو مخالفة الاتباع.

ومنهم من أخرجه ذلك إلى الجسارة على التعدي والبطالة؛ وطمعت نفسه على أنه معذور فيما هو عليه مجبور<sup>(٩)</sup>.

ثم يتصدى للرد عليهم وبين الثغرة التي أتوا منها، حتى انتهوا إلى مقالة، هي ليست باطلة فحسب، لمخالفتها الواقع الذي يجده كل إنسان سوى من نصه، بل هي منطوية على سوء الأدب؛ إذ يحمل هؤلاء المعذولون أخطاءهم على ربهم ليرثوا أنفسهم، فيقول: وإنما غلط هؤلاء

والفرق بين هذا وبين ذاك: أن النجاسات والطهارات تدخل في العبادات، والحظر والإباحة تقع على الأملاك، وما وقع عليه الملك لا يبيح ذلك لأحد إلا بدليل وحجة<sup>(١٠)</sup>.

وهذه الحجة الأخيرة ليست تكراراً للأولى التي وصفناها بأنها جدلية، أي أن المقصود منها إضعاف موقف الخصم لا إبطال دعواه؛ لأن الأخيرة تبين أنه يقبل التمسك بقاعدة الحظر والإباحة في الأجسام، لأن خلاف الفقهاء فيها إنما هو من حيث كونها أجساماً ظاهرة أو نجسة، أما من حيث كونها أشياء تتملك ويتصرف فيها فالأرجح أنها على الحظر؛ لأن ما يملك لا يباح التصرف فيه من غير مالكه إلا بحجة، ولذا احتيج في الأمور العامة المشتركة إلى الدليل الخاص: (الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلا والنار)

ويبدو لي أن السراج كان يرد هنا على نزعة تسربت إلى التصوف، من دعاة انقرامطة وأتباعهم، الذين قاموا بثورتهم على أسس مشابهة لهذه الدعاوى، وكلامه عن الملكية يشي بذلك، والله أعلم.



الشيطان وسويله وتأويله الباطل . أعاذنا الله وإياكم من ذلك "٥٠".

وهذه الجماعة التي يرد عليها المصراع قد بقيت على هذا الفكر المغلوط حتى جاء الهجويزي الذي قال هي "الكشف" عند الكلام على الجمع والتفرقة، التي هي محور أقوال الطائفة السيارية: "ويبقى هذا الاختلاف الذي بين وبين الجماعة التي تقول، إن إظهار الجمع نفي للتفرقة، لأنهما متضادان: إذ إنه إذا استولى سلطان الهداية سقطت ولاية العكس والمجاهدة، وهذا تعطيل محض؛ لأنه طالما كان إمكان المعاملة وقدرة العكس والمجاهدة، فإن ذلك لا يسقط عن العبد مطلقاً؛ لأن الجمع غير منفصل عن التفرقة، كالنور من الشمس، والعرض من الجوهر، والصفة من الموصوف، فلا تفصل المجاهدة عن الهداية، ولا الشريعة عن الحقيقة، ولا الإدراك عن الطلب.

ولكن يمكن أن تكون المجاهدة مقدمة أو تكون مؤخرة؛ فمن تكن المجاهدة مقدمة له تكن المشقة عليه أكثر، لأنه يكون في الغيبة، ومن تكن المجاهدة مؤخرة له لا يمكن عليه بناء ولا كفاة؛ لأنه يكون في الحصرة ومن يهد

لقلة معرفتهم بالأصول والفروع (أي الأصل الذي منه كل شيء خلقاً، وهو الله، والمرع الذي يكون به الفعل كسباً، وهو المحقوق) فلم يفرقوا بين الأصل والفرع، ولم يعرفوا الجمع والتفرقة، فأضافوا إلى الأصل ما هو مضاف إلى الفرع، وأضافوا إلى الجمع ما هو مضاف إلى التفرقة..

وقد سئل سهل بن عبد الله: ما تقول هي رجل يقول: أنا مثل الباب لا أتحرك إلا أن يحركوني؟ فقال سهل: هذا لا يقوله إلا أحد رحلين، إما رحل صديق، أو رحل رديق

والمعنى فيما قاله سهل . رحمه الله: الصديق يرى قوام الأشياء بالله، <sup>ويعتد</sup> كل شيء من الله . تعالى - ... مع معرفة ما يحتاج إليه من الأصول والفروع، والحقوق والحطوط ومتابعة الأمر والنهي وحسن الطاعات، والقيام بشرط الأدب، وسلوك المبهج على حد الاستقامة.

وأما معنى قول الزنديق بهذه المقالة فإنها تقول ذلك حتى لا يزجره شيء عن ركوب المعاصي، إنه آذاه حيهه إلى الجسارة والاعتداء؛ بإضاعة أفعاله وجميع حركاته إلى الله . تعالى . حتى أزال اللائمة عن نفسه في ركوب الماثم بغواية

له نفى مشرب الأعمال، نفياً لعين العمل،  
يكن على خطأ عظيم<sup>(٥٦)</sup>

ولا تزال فكرة الإداحة وإبطال الشرائع  
من سمات التصوف المنحرف الدخيل، ومن  
ترويجات أعداء كل دين وكل طريق،  
كما يقول أحد الصوفية المعاصرين:  
"زعموا أن هناك حقيقة تنافى الشريعة،  
وباطناً يخالف الظاهر، فإذا عرفت  
حقيقتهم التي يدعون الدس إليها، وجدتها  
الحكم في أسمل دركاته، من استباحة  
للمحرمات، وحلط بين الخالق والمخلوق،  
مما يؤول إلى أن الخالق هو مادة الكون،  
وهي نور من ألوان الوثنية المادية.. وما من  
صوفي إلا وهو يبرأ منهم، ولا يرى فيهم إلا  
الد أعداء الخلق للصوفية عداوة، ولسائر  
المسلمين، فمن عدهم من الصوفية، فقد  
أخطأ خطأ مبيناً"<sup>(٥٧)</sup>.

القول بالحلول:

هذه هي المكورة الثانية التي عابها  
السراج وانتقدها بشدة على بعض  
المتسبين إلى التصوف المروحين  
"بالحلولية"، وهي القول بحلول معاني  
الربوبية وصفات الألوهية في الأحسام  
البشرية. ولكيه ينبه في مطلع الباب،  
الذي خصصه لمناقشتهم، أنه يعتمد في

تلك المناقشة على ما بلغه من أخبارهم.  
فلم أعرف أحداً منهم، ولم يصح عندي  
شيء غير البلاغ<sup>(٥٨)</sup>.

ولذا يبدأ بقوله: بلغني أن جماعة من  
الحلولية زعموا أن الحق - تعالى ذكره -  
اصطفى أجساماً حل بها بمعاني الربوبية،  
وأزال عنها معاني البشرية، فإن صح عن  
أحد أنه قال هذه المقالة، وظن أن التوحيد  
أدى له صفحته، بما أشار إليه، فقد  
علط في ذلك، وذهب عليه أن الشيء  
(الحال) في الشيء محاسن للشيء الذي  
حل فيه، والله - تعالى - بائن من الأشياء،  
وللأشياء بائة منه بصفاتها. والذي أظهر  
في الأشياء فذلك آثار صنعته، ودليل  
روبوته

وإنما صلت الحلولية - إن صح عنهم ذلك -  
لأنهم لم يميزوا بين القدرة التي هي صفة  
القادر، وبين الشواهد التي تدل على قدرة  
القادر وصنعة الصانع، فتاهت عند ذلك ..  
فمن صح عنه شيء من هذه المقالات فهو  
ضال بإجماع الأمة، كافر يلزمه الكفر  
فيما أشار إليه .

والأجسام التي اصطفاها الله سبحانه  
وتعالى أجسام أوليائه وأصفياه اصطفاها  
بطاعته وخدمته، وزينها بهديته .. والله



والخضر عليهما السلام . يقول له الخضر :  
﴿ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ (الكهف: ٦٧) . فيقول له موسى : ﴿ لَا  
تَوَجِدُنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا ﴾  
(الكهف: ٧٣) إلى آخر القصة

فظننت هذه الطائفة الضالة أن ذلك  
نقص في سيرة موسى - عليه السلام - وزيادة  
في الخضر - عليه السلام - على موسى في  
الفضيلة . فأداهم ذلك إلى أن فصلوا  
الأولياء على الأنبياء عليهم السلام .

وقد ذهب عنهم أن الله - عز وجل -  
يخص من يشاء بما يشاء كيف يشاء ،  
كما خص آدم عليه السلام بسجود  
الملائكة له ، وخص نوحاً - عليه السلام -  
بالسفينه ، وخص نبينا بالشفاق القمر ونبع  
الماء بين أصابعه

فأما غير الأنبياء عليهم السلام فقد  
ذكر الله - تعالى - مريم : حيث يقول :

﴿ وَهَزَيْتِ رُءُوسَهُنَّ لَمْ يَخْشَ فِئْتَابَهُنَّ رَبُّهَا  
وَهُنَّ حَيْرَاتٌ ﴾ (مريم: ٢٥) . ولم تكن مريم نبيه ،  
ولم يكن ذلك لغيرها من الأنبياء ، ولا  
يجوز للقائل أن يقول . إنها تريد بالفضل  
على الأنبياء .. ومثل ذلك كثير . وكل  
ولي من الأولياء يدل ما يقال من الكرامة  
بحسن اتباعه لنبيه ﷺ فكيف يجوز أن

سبحانه وتعالى موصوف بما وصف به  
نفسه . ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ  
الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى: ١١)

والذي غلط في الحلول غلط لأنه لم  
يحسن أن يميز بين أوصاف الحق وبين  
أوصاف الخلق لأن الله - تعالى - لا يحل في  
القلوب ، وإنما يحل في القلوب الإيمان به  
والتصديق . وهذه أوصاف مصنوعاته ، من  
جهة صنع الله بهم ، لا هو بذاته أو صفاته  
يحل بهم ، ولا هو بذاته أو صفاته يحل فيهم  
- تعالى الله - عز وجل - علواً كبيراً<sup>٥١</sup>

وهكذا يتبرأ السراج من القائلين  
بالحلول ولكن تحمطه المكرر (هناك تكرار)  
عن أحد أنه قال هذه المقالة يشي بأنه لا  
يعد أقوال الحلاج صريحة في ذلك ، ومن  
المعلوم أن البعض يدافعون عن الحلاج  
ويقولون " إنه قصد رفع الأنبياء لا  
الأنبياء<sup>٥٢</sup>

#### الغلط في تفضيل الولاية على النبوة:

يسدو أن السراج قد كاد محنة هؤلاء  
المفتوبين ، من المنتسبين إلى الصوفية ،  
الدين ضلوا في هذه القصية ؛ حيث لم  
يتحمط كما فعل مع الحلولية ، قال : " ثم  
ضلت فرقة أخرى هي تفصيل الولاية على  
النبوة ، ووقع غلطهم في قصة موسى

فصل التابع على المتبوع، والمقتدى على  
المقتدى به، وإنما يعطى الأولياء رشاشاً  
مما يعطى الأنبياء - عليهم السلام -

والذين قالوا: إن الأنبياء - عليهم السلام -  
يؤحى إليهم بواسطة الأولياء يتلفضون من  
الله بلا واسطة، فيقال لهم علطتم في  
ذلك لأن الأنبياء - عليهم السلام - هذا  
حالهم على الدوام؛ يعنى الإلهام والمناجاة،  
والتلفظ من الله - عز وجل - بلا واسطة،  
والأولياء وقتاً دون وقت وللأنبياء ﷺ -  
الرسالة، والنبوة، ووحي بنزول جبريل ﷺ  
وليس للأولياء ذلك.

ولو بدت درة على الحضر - عليه السلام -  
— من أنوار موسى ﷺ وتخصيصه  
بالكلام، لا متحقق الحضر عليه السلام،  
فأفهم ذلك إن شاء الله - تعالى - والولاية  
والصديقية منورة بأنوار النبوة، فلا تلحق  
النبوة أبداً، فكيف تفضل عليها<sup>(٤٦)</sup>.

وهكذا يرد السراج الشبهة التي ضلت  
فيها هذه الفرقة. وهى ما همته خطأ من  
تفضيل الخضر على موسى - عليهما  
السلام - لاختصاص الأول ببعض  
الخصائص التي ليست للثاني.

أما عن زعمهم أن الأولياء يتلفضون عن  
الله مباشرة، والأنبياء يأخذون عنه - تعالى -

— بواسطة الوحي قد سلم في الأولى  
بالاحتصاص، ونفى ما فهم منه فهم  
فأسداً من التفضيل، وصرب الأمثلة  
لذلك، أما هذه فصلا اختصاص للأولياء  
بالإلهام، فالأنبياء يشتركونهم فيه،  
ويزيدون عليهم بالوحي، وهو مرتبة أعلى من  
الإلهام، فالأفضلية للأنبياء ظاهرة، وعلط  
هؤلاء فيما فهموه من هذه الشبهة أيضاً

لكن هناك تهمة مشابهة وجهت إلى  
آخرين من الصوفية - بعد عصر السراج -  
بنىء على أن الولاية أفضل من النبوة،  
ولذلك ينسب أصحاب الاتهام أن من قال  
ذلك يرى اجتماع الأمرين في النبي؛ هكل  
نبي هو وولي في الوقت نفسه، ولكن  
العكس ليس بصحيح، فليس كل ولي  
سليماً، وإذن فلا تفضيل للولي على النبي،  
غاية الأمر أنهم يقولون: إن جانب الولاية  
من شخصية النبي يعبر عن صلته بمولاه،  
أما النبوة فصلته بالخلق، والنبوة لا تكون  
قبل الأربعين، وتنتهى عند البعض بالموت،  
والولاية دائمة

وقد وجهت هذه التهمة أيضاً إلى  
الشيعة، ولكنها تصدق بالنسبة  
للإسماعيلية، أو البعض منهم، أم الاثنا  
عشرية والزيدية فيصرحون بعكسها



## ادعاء الرؤية في الدنيا:

كانت هذه الدعوى إحدى المسائل التي ناقشها السراج، ورد على أصحابها دعواهم، وبين سبب فتنهم، ولكنه يصرح بأنه لم ير أحداً منهم، وإن كان قد بلغه "عن جماعة من أهل الشتم أنهم يدعون الرؤية بالقلوب في دار الدنيا كالرؤية بالعين في دار الآخرة".

ثم يقول إنه رأى كتاباً لأبي سعيد الخراز إلى أهل دمشق، يقول فيه: "بلغني أن بساحيتكم جماعة قالوا كذا وكذا وكذا قولاً قريباً من هذا القول

والذي قال أهل الحق والإصانة في هذا المعنى، وأشاروا إلى رؤية القلوب، كمنه أشاروا إلى التصديق والمشاهدة بالإيمان وحقيقة اليقين، والذي توسوس في هذا المعنى قوم من أصحاب الصبيحة من أهل البصرة، كما بلغني، وقد رأيت جماعة منهم، وذلك أنهم حملوا على أنفسهم في المحاهدة والسهر وترك الطعام والشراب والانفراد والخلوة وكثرة التوكل، وصحبهم الإحباب مع ذلك بما هم فيه، فاصطادهم إبليس - لعنه الله - فحبل إليهم كأنه على عرش أو سرير، وله أنوار تتشعشع، هم منهم من ألقى إلى بعض

الاستدبر الذين يعرفون مكاييد العدو، فعرفوهم ذلك ودلوهم، وردوهم إلى الاستقامة. ومن لم يقع في الاستاذين، فيدفع ذلك، ويتكلم بالهوس، وينسلخ عن ديه بالظنون الكاذبة إلى آخر عمره

ويبغى أن يعلم العبد: أن كل شيء رأته العيون في دار الدنيا من الأنوار أن ذلك مخلوق، ليس بيبه وبين الله تعالى، شبه، وليس ذلك صفة من صفاته، بل جميع ذلك خلق مخلوق

ورؤية القلوب بمشاهد الإيمان وحقيقة اليقين والتصديق حق، لقول النبي ﷺ: **«يُشَاهِدُ اللَّهُ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنْصِرْ إِلَى اللَّهِ»** <sup>(٥٧)</sup>، والذي قال من التابمين، لو كشف العطاء ما ازددت يقيناً، أشار إلى حقيقة يقينه وصفاء وقته وتكلم بذلك من علبات وجده، وليس الخبر كالمعاينة في جميع المعاني في الدنيا والآخرة.

وقد قيل في قول الله تعالى: **﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾** (النجم ١١)، يعني لم تكذب عينه ما رآه بقلبه، ولم يكذب فؤاده ما رآه بعينه، وهذا حصوص للنبي ﷺ ليس لأحد غيره <sup>(٥٨)</sup>.

"وقد اشتد الطوسي في مناقشة هؤلاء لحضرة ما تعرضوا له بسبب إهمال

الرجوع إلى المشايخ، ومن ثم تتبين خطورة السير فى طريق الرياضة الروحية بلا شيخ مرشد، ومدى الخطر الذى يتعرض له من جازف بذلك. نسأل الله العافية

كما يتبين أيضاً حرص السراج، كأمثاله من الشيوخ الفقهاء الصادقين الرياضيين، على عقيدة أهل السنة والجماعة، والتنزيه الخالص لله، عز وجل، ومقاومة أى مساس بالعقيدة الصافية

وقد عقد الطوسى باباً آخر فيمن "غلط فى الأنوار" ذكر فيه طائفة "زعمت أنها ترى أنواراً وبعضهم يصف قلبهم بأن فيه أنواراً، ويظن أن ذلك من الأنوار التى وصف الله بها نفسه... وتزعمون ذلك من أنوار المعرفة والتوحيد والعظمة، وترعم أنها ليست بمخلوقة" (٥٩) ثم رد عليهم: بأن الأنوار كلها مخلوقة: نور العرش، ونور الكرسي، ونور الشمس والقمر والكواكب، وليس لله نور موصوف محدود، والذى وصف الله تعالى به نفسه ليس ذلك بمدرک ولا محدود، ولا يحيط به علم الخلق وكل نور تحيط به العلوم والفنون هو مخلوق (٦٠) فعراه الله عن النصيحة للدين والتوحيد خير الجراء

إشغال الفرق بين القديم والمحدث:

تقوم العقيدة الإسلامية على التفرقة الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وخاصة بين الخالق والمخلوق، أو بين القديم والمحدث

وبالرغم من اهتمام الصوفية الحقيقيين بتأكيد إمكانية القرب والوصول والنماء والمعرفة، والعودة عن طريق الحب إلى الأصل الأول، فإنهم لم يفسوا تعريف سيد الطائفة الجنيد، رحمه الله، للتوحيد بأنه: "إثبات الفرق بين القديم والمحدث"

ولكن يبدو أن طوائف من المتصوفة أو المستصوفة الذين ينسحبون بالتصوف دون وعى بحقيقته، قد احتللت عليهم هذه الحقيقة فصلوا وتاهوا، لاهلهم بأصول الدين وحقيقة التصوف فى وقت معاً، ويبدو أن مسار الغلط والضلال فى هذا الأصل الأصيل تمثلت أيام السراج فى أمور ثلاثة

أ. الغلط فى فناء البشرية: إذ سمع البعض "كلام المتحققين فى الفناء فظنوا أنه فناء البشرية، وتوهم أن البشرية هى القالب، وأن النجثة إذا صغفت زالت بشرتها، فيحور أن يكون موصوفاً بصفت الإلهية" (٦١)



ثم يرد عليهم بقوله: " لم تحسن هذه المعرفة الحاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية، لأن البشرية لا تروى عن البشر. وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق، وصعادت البشرية ليست هي عين البشرية<sup>(١١)</sup>

وهكذا يحدد السراج حقيقة الفناء عند القوم، ويقرر في سياق ذلك ناحية هامة تتعلق بالحياة النفسية التي لا تتوقف عن التدفق و " التلويح " كما يعبر الصوفي، مهما بلغ العارف من مراتب الصقل و " التمكين "، والذي يتوهم أنه ذهاب النفس، وزول التلويح عن العبد مؤقتة دون وقت، هو ذهاب البشرية؛ فقد غلط.. لأن التعبير والتلويح من صفة البشرية، فإذا زال عنها التغيير والتلويح فقد تغير الآن عن صفتها، وتلون عن معناها<sup>(١٢)</sup> .. "

ب. وناحية ثانية تدل على رسوخ قدم السراج في المجالين الروحي والنفسي أيضاً، في مواجهة من رعموا أنهم بالرياضة الروحية يفقدون تماماً الإحساس المادي أو الإدراك الحسي: " ورعمت طائفة من أهل العراق أنهم يفقدون حسهم عند الواحد، حتى لا يحسوا بشيء .. وقد

غلطوا في ذلك، لأن فقد الحس لا يعنيه صاحبه إلا بالحس، ولأن الحس صفة البشرية.. الحس لا يروى ولا يفقد على البشر الحي، ولكن ربما يفيد العبد عن حسه بحسه عند المواجهات الحادثة عن الأذكار القوية.. وما دام في العبد روح، وهو حي، لا يزول عنه الحس، لأن الحس مقرر بالحياة والروح<sup>(١٣)</sup>

ج. أما الناحية الأخرى التي تسرب منها الضلال في أمر الوجدانية إلى بعض المترسمين بالتصوف، فهي مسألة " الروح " التي يختتم بها السراج نقده لمن غلط منهم في الأصول، فتوهموها جرأً من الذات الإلهية، ولو أنها غير مخلوقة، أو أنها باقية بداتها لا تلى. وتناسخ من جسم إلى جسم، إلى غير ذلك من التخليطات، التي لا تتفق مع حنيفة الإسلام، وتشرقته الحاسمة بين الخالق والمخلوق، مع القرب والولاية والمحبة، يقول: " ثم جماعة غلطوا في الأرواح، وهم صنفات شتى..:

١. فقوم قالوا: الروح نور من نور الله، فتوهموا أنه نور ذاته

٢. وقوم قالوا: حياة من حياة الله

٣. وقوم قالوا: الأرواح مخلوقة، وروح القدس من ذات الله تعالى



اللّه - تعالى - ليس بينها وبين اللّه - تعالى - سب ولا نسبة، غير أنها من ملكه وطوعه، وفي قصته »

ومن هذا النقد بنوعيه يتبين لنا وحبوب اليقظة لما قد يحدث من تسرب للأفكار الخاطئة إلى بعض المتمين إلى التصوف، عيرة على الدين، ونصيحة للإسلام والمسلمين، وأن علماء الصوفية، من أمثال السراج لم يألوا جهداً في هذا السيل.

وأن التصوف، وإن كان نشأ إسلامياً وظاهرة سنية في الأصل، لم يلبث أن تأثر ~~ب~~ كثيره - بالعوامل الفكرية والاجتماعية المختلفة، سواء من داخل ~~الجماعة~~ الإسلامية أو من مؤثرات الخارجية، الأمر الذي يؤكد الحاجة إلى النقد المستمر والتناصح الحاد. واللّه يقول الحق وهو يهدي السيل

أ.د/ حسن الشافعي

٤. وقوم قالوا: أرواح العامة محبوبة وأرواح. لخاصة ليست بمخلوقة .

٥. وقوم قالوا: الأرواح قديمة، إنها لا تموت ولا تعذب ولا تبلى .

٦. وقوم قالوا: الأرواح تتناسخ من جسم إلى جسم

٧. وقوم قالوا: للكافر روح واحدة وللمؤمن ثلاثة أرواح، ولأنبياء والصديقين خمسة أرواح.

٨- وقوم قنوا: الروح خلق من النور

٩- وقوم قالوا: الروح روحانية خلقت من الملكوت، فإذا صفت رجعت إلى الملكوت

١٠- وقوم قالوا: الروح روحان: روح لاهوتية، وروح ناسوتية

وهؤلاء كلهم قد غلطوا، وضلوا ضلالاً مبيناً... والذي عليه أهل الحق... أن الأرواح كلها مخلوقة، وهي أمر من أمر



- (١) انظر: مقدمة كتاب اللمع للسراج ط١ ١٩٦٠م بمصر ص ١٠.
- (٢) السابق ٧- ١٤.
- (٣) يقصد بالكتاب «القسم» من أقسام اللمع، وهو يقسم كل كتاب إلى أبواب.
- (٤) انظر: اللمع ٥٣، وما بعدها حتى ٥١٥.
- (٥) السابق ص ٥٢٠.
- (٦) السابق: ص ٥٣١.
- (٧) السابق ص ٥١٨.
- (٨) السابق ص ٥١٩.
- (٩) السابق: ص ٥١٦ - ٥١٧.
- (١٠) السابق ص ٥٢٢.
- (١١) ابن قيمية: الصوفية والفقراء ٣٨.
- (١٢) السابق، ص ٥٢٤.
- (١٣) السابق، ص ٥٢٣.
- (١٤) السابق.
- (١٥) السابق ٥٢٤.
- (١٦) السابق ٥٢٥.
- (١٧) السابق، ص ٥.
- (١٨) السابق ٥٣٦.
- (١٩) السابق ٥٢٧.
- (٢٠) السابق.
- (٢١) السابق: ٥٢٨.
- (٢٢) لقراني: المستند ١٢٨- ١٣٠.
- (٢٣) السراج: الطبع ٥٢٨- ٥٢٩.
- (٢٤) النووي: رياض الصالحين ٣٤.
- (٢٥) السراج اللمع ٥٢٩- ٥٣٠.
- (٢٦) ابن قيمية: الصوفية والمقراء ٣٤- ٣٥.
- (٢٧) السابق ٣٥.
- (٢٨) لسراج اللمع ٥٣٠.
- (٢٩) الفشيرى. الرسالة ١٩- ٢١.
- (٣٠) أورده النووي في الأربعين تحت رقم ٣٤، وقال: رواه مسلم.
- (٣١) السابق: الحديث رقم ٥ و(رد) أي مردود باطل.
- (٣٢) ابن دقيق العيد: شرح الأربعين ٢٢- ٢٣.
- (٣٣) انظر الشاطبي: المواظقات.
- (٣٤) الشيبى: الصلة ١/ ١٤٤.
- (٣٥) لشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٢٤٥.

- (٢٦) الشيبى الصلة ١٤٥/١
- (٢٧) السابق ١٤٦/١ حيث ينسبهما إلى ابن حزم، ١٤٩ وإلى الشيخ المفيد وغيره.
- (٢٨) السراج، اللمع ٥٣١.
- (٢٩) السابق.
- (٤٠) السابق ٥٣١ - ٥٣٢
- (٤١) السابق: ٥٣٣
- (٤٢) السابق ٥٣٣
- (٤٣) السابق: ٥٣٣ - ٥٣٤
- (٤٤) اللمع: ٥٣٨ - ٥٣٩
- (٤٥) السابق: ٥٣٩.
- (٤٦) السابق والحديث مختصر عما رواه الشيخان وأصحاب السنن عن الثعلبان بن بشير رضي الله عنه.
- (٤٧) اللمع ٥٤٠
- (٤٨) قال القشيري في الرسالة ص ١٤٤ - ١٤٥: لصرق ما نسب إليك والجمع ما سبب عنك... فثبتنا الخلق من باب التفرقة، وثبات الحق من نصت الجمع - ص ١٤٦ - وجمع الجمع هو هذا... الاستهلال بالكلية وفناء الإحسان به سوى الله
- (٤٩) اللمع: ٥٤٩
- (٥٠) السابق: ٥٤٩ - ٥٥٠
- (٥١) الجوزي: كشف المحجوب ٤٩٧/٢.
- (٥٢) الحافظ، التيجاني: أهل الحق ٧٤
- (٥٣) السراج: اللمع ٥٤١.
- (٥٤) السابق: ٥٤١ - ٥٤٢
- (٥٥) انظر: الشيبى الصلة ٧٨.
- (٥٦) السراج، اللمع ٥٣٥ - ٥٣٧
- (٥٧) ورد بهذا اللفظ في الحكم عن زيد بن أرقم، وورد بمعناه عن معاذ عن الطبرسي والبيهقي، وحديث رسول جبريل مشهور ومتفق عليه عن عمرو وأبي هريرة (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك) ورواه أحمد عن ابن عباس والبراء عن أنس.
- (٥٨) السراج، ٥٤٤ - ٥٤٦
- (٥٩) السابق ٥٤٨
- (٦٠) السابق.
- (٦١) السراج: اللمع ٥٤٣
- (٦٢) السابق: ٥٥٣.
- (٦٣) السابق
- (٦٤) السابق: ٥٥٣



## النور

البصيرة كأنوار الله في قلوب المؤمنين  
ومن النور الإلهي قوله تعالى: ﴿ قَدْ  
جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾  
(المائدة: ١٥)

وقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي  
بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ  
بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ (الأنعام: ١٢٢)

وقوله تعالى: ﴿ مَا كُنْتَ تَذَرِي مَا الْكَتَبُ  
وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْتَهُ نُورًا تُهْدِي بِهِ مَنْ  
كُتِبَ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ (الشورى: ٥٢)

وقوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ  
لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ ﴾ (الزمر: ٢٢)  
ومن النور المحسوس قوله تعالى: ﴿ هُوَ  
الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ صِبَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا ﴾  
(يونس: ٥).

ومن النور الأخرى قوله تعالى: ﴿ يَشْعَى  
نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ ﴾ (الحديد: ١٢)  
وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ

النور لغة: الضياء، والنور ضد  
الظلمة، وقيل: النور شعاع الضوء  
وسطوعه، وبور الشيء: بينه وأوصحه،  
وفي الحديث «عرض عمر بن الخطاب عليه السلام  
للحجة ثم أثارها زيد بن ثابت» أي نورها  
وأوضحها وبينها، والتوير وقت إسفار  
الصباح، والنور: الهدية، قال عز وجل  
﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾  
(النور: ٤٠)، قال الزجاج: من لم يهده الله  
لإسلام لم يهتد<sup>(١)</sup>

### الفرق بين النور والضياء:

الضياء أشد من النور، قال تعالى:  
﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ  
نُورًا ﴾ (يونس: ٥)، وقيل: الضياء ذاتي،  
والنور عرضي<sup>(٢)</sup>

### النور قسمان:

دنيوي، وأخرى، فالدنيوي ضريان،  
محسوس بعين البصر، وهو ما انتشر من  
الجسم البيرة، كالقمر والشمس،  
والنجوم وسائر السرات، ويعقول بعين

تُورُهُمْ يَسْقَى تَمَّتْ أَيْدِيهِمْ وَيَأْتِمِنُهَا ﴿  
(التحریم: ٨) <sup>٣١</sup>

**النور اسم من أسماء الله تعالى:**

قال تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ ﴾ (النور ٣٥) يقول فخر الدين  
الرازي: اعلم أن النور اسم لهذه الكيمية  
التي يضادها الظلام، ويمتنع أن يكون  
الحق سبحانه هو ذلك، ويدل عليه وجوه:  
الأول: أن هذه الكيفية تطرأ وتزول،  
والحق سبحانه يستحيل أن يكون كذلك  
الثاني: الأجسام متساوية في الجسمية؛  
ومختلفة في الصياء والظلمة، فيكون الصواء  
كيفية قائمة بالجسم محتاجة إليه، وواجبة  
الوجود لا يكون كذلك

الثالث: النور مضاد للظلمة، وجل  
الحق أن يكون له ضد وناد.

الرابع: قال تعالى: ﴿ مَثَلُ نُورِهِ ﴾ (النور:  
٣٥)، فأضاف النور إلى نفسه فلو كان  
تعالى هو النور لكان هذا إضافة الشيء  
إلى نفسه، وهو محال، فهو تعالى ليس  
نوراً، وليس أيضاً هذه الكيفية لا يعقل  
ثبوتها إلا للأجسام  
المراد بهذا الاسم:

اختلف العلماء في تفسير قوله تعالى.

﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ على وجوه:

الأول: أن النور الظاهر هو الذي يظهر  
له كل شيء خفى، والخفاء ليس إلا  
العدم، والظهور ليس الوجود، والحق  
سبحانه موحود، ولا يقبل العدم، والحق  
سبحانه هو الذي به وحد كل شيء سواء،  
فهو سبحانه نور كل طلمة، وظهور كل  
خفاء، فالنور المطلق هو الله، بل هو نور  
الأنوار

الثاني: أنه تعالى منور السموات  
والأرض

الثالث: أنه سبحانه وتعالى هو الذي  
استقامت به المخلوقات، فسمى نوراً من  
قولهم: «هلال زين البلد ونور»، إذا كان  
سبب لمصلحة البلد

الرابع: أنه معنى النور أي الهادي،  
والمعنى في الآية ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ ﴾ هادي السماوات والأرض <sup>(١)</sup>

**حفظ العبد من اسم الله النور:**

وأما حفظ العبد من اسم الله النور أن  
يعلم أن نور القلب عبارة عن معرفة الله  
تعالى، قال تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ  
نُورًا فَلَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ (النور: ٤٠)

**اسم الله النور عند أرباب الصلوك:**

النور هو الذي نور قلوب الصادقين



بتوحيده، ونور أسرار المحبين بتأييده، وقيل: هو الذى سن الأبرار بالتصوير، والأسرار بالتصوير، وقيل الذى أحياء قلوب العارفين بنور معرفته، وأحيا النفوس العابدين بنور عبادته، وقيل: هو الذى يهدى القلوب إلى إيثار الحق واصطفائه. ويهدى الأسرار على مساحاته واحتبائه وقيل: هو الذى يزهد فى الفانى، ويرعب فى الباقي، ويهب اليقين الذى به تسكن النوس<sup>(٥)</sup>.

### النور حجاب الله تعالى:

عن أسى هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله سبحانه وتعالى سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره» وفى رواية: «بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجاباً من نور» وروى أيضاً من حديث أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لحبريل: هل ترى ربك؟ قال: «إن بينى وبينه سبعين حجاباً من نور»<sup>(٦)</sup>

### المؤمن يرى بنور الله:

يقول حجة الإسلام الفراءى تحت عنوان بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف فى اكتساب المعرفة: «أعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع فى

القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحة الطريق، ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط هتبقى أن يؤمن به، يقول سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، فكل حكمة تظهر فى القلب سلوطة على العبد من غير تعلم فهو بطريق الكشف والإلهام، وقال رسول الله ﷺ: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» ... وقال تعالى: ﴿يَتْلُو الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (الأنفال: ٢٩). قيل: نورا يفرق به بين الحق والباطل، ويخرج به من الشبهات؛ ولذلك كان النبى ﷺ يكثر فى دعائه من سؤال النور، فقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم أعطنى نوراً، وزدنى نوراً، واجعل فى قلبى نوراً، وفى سمعى نوراً، وفى بصرى نوراً، حتى قال: فى شعرى وفى لحمى ودمى وعظامى، وسئل رسول الله ﷺ عن قول الله تعالى: ﴿أَقَمَنَّ سُرْحَ اللَّهِ صِدْرَهُ لِلْإِسْتِغْنَاءِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ (الزمر: ٢٢) ما هذا الشرح؟ فقال: هو التوسعة، إن النور إذا قذف به فى القلب اتسع له الصدر وانشرح. كان أبو الدرداء يقول: المؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق. وقال صلى الله عليه وسلم: «اتقوا فحاسة

المؤمن فإنه ينظر بنور الله<sup>(٧)</sup>.

### المعرفة بالله نور العارفين:

العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله هو الكمال الحقيقي الذي به يقرب من يتصف به من الله تعالى، ويبقى كاملاً للنفس بعد الموت، وتكون هذه المعرفة نورا للعارفين بعد الموت ﴿ تَوْرُهُمْ يَسْتَعِي بُنْتِ أَيْدِيهِمْ وَيَأْتَمِرُ بِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتَ لَنَا تَوْرُنَا ﴾ (التحریم: ٨)؛ أى تكون هذه المعرفة رأس مال يوصل إلى كشف ما لم ينكشف فى الدنيا... فمن ليس معه أصل معرفه الله تعالى لم يكن له مطمع فى هذا النور، فيبقى ﴿ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾، بل ﴿ كَلَّمْتَنِي فِي عَمْرِى لِنُجِّى يَغْشَى مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ طَلَمْتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ ﴾ (النور: ٤٠) فإذا لا لسعادة إلا هى معرفة الله تعالى<sup>(٨)</sup>.

### العبادة سبب لحصول النور فى القلب:

يقول أبو حامد الغزالي: علم المكاشمة هو علم الصديقين والمقربين، وهو عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة . فنعنى بعلم المكاشمة ان يرتفع الغطاء حتى تتضح جليلة الحق تضاحا يحرى

مجرى العيان الذى لا يشك فيه، وهذا ممكن فى جوهر الإنسان، لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدورها وحبثها بقاذورات الدنيا، وإنما نعى بعلم طريق الأحرار العلم بكيفية تصفيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التى هى الحجاب عن الله سبحانه وتعالى، وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصميتها وتطهيرها بالكشف عن الشهوات والافتداء بالأنبياء، صلوات الله عليهم فى جميع أحوالهم، فيقدر ما يبجل من القلب ويحبب به شطر الحق يتلأأ فيه حقائقه، ولا سبيل إليه إلا بالرياضة... وبالعلم والتفكير.

ويقول ابن رجب الحنبلى فى مقام المشاهدة: أن يعمل العبد على مقصى مشاهدته لله تعالى بقلبه، وهو أن يتنور القلب بالإيمان، وتمتد البصيرة فى العرفن، حتى يصير الغيب كالشهادة، وهذا هو حقيقه مقام الإحسان<sup>(٩)</sup>

### النور جند القلب:

جاء فى شرح الحكم العطائية. النور للقلب فى كونه يتوصل به إلى مقصده وهو حصرة الرب بمرلة الجند للأمر من كونه يتوصل به إلى مقصوده من قهر أعدائه، كما أن الظلمة التى هى وساوس



في الحسد مصفة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت الجسد كله إلا وهي القلب»<sup>(١٢)</sup>

### مطالع الأنوار القلوب والأسرار:

إن مواضع طلوع الأنوار المعنوية وهي نجوم العلم وأقمار المعرفة وشموس التوحيد إنما هي قلوب العارفين وسرارهم، فهي كالسماء التي تشرق فيها الكواكب، بل تلك الأنوار المعنوية أشد إشراقاً في الحقيقة من الكواكب الحسية، والنور على قسمين: نور يكشف الله به عن آثاره كنهور الشمس ونور مستودع في القلوب، وهو نور اليقين الذي أودعه الله في قلوب عباده العارفين، ومدده الذي يستمد ويترايد منه صيائه إنما هو من النور الوارد من حرائر القيوب، وهو نور الأوصاف الأثرية ... فالنور المدرك بالحواس كنور الشمس والقمر يكشف لك به عن آثاره وهي الأكوان، تستدل بالآثر على المؤثر وأما النور الذي يكشف لك به عن أوصافه، فهو منه المستودع في القيوب من نور اليقين الذي يكشف لك به عن أوصافه الأثرية الجمالية والجلالية حتى ترها عياناً ولا تحتاج معه إلى دليل فربك تشهد به المؤثر<sup>(١٣)</sup>.

الشيطان خند النفس التي هي أمانة بالسوء، دون المطمئنة فإنها توافق العقل أبداً، ومقصود النفس الأمانة بالسوء الشهوات والأغراض العاجلة، فإذا أراد الله أن ينصر عبده ويعينه على قمع شهواته أمد قلبه بحنود الأنوار وقطع عنه مدد الظلم... فعلى العبد أن يفرغ إلى ربه عند اللقاء الصفيين، ويسأله الإعانة على النفس الأمانة بالسوء متوسلاً بسيد الكونين<sup>(١٤)</sup>

### الفرق بين النور والبصيرة والقلب:

النور هو ما يقذفه الله في القلب المرید من العلم الدني، ويختص النور بأن لا يكشف، أي كشف المعاني كحسب الطاعة وقبح المعصية، والبصيرة التي هي عين القلب لها الحكم وهو إدراك الأمر الذي شاهده، وكشف لها عنه بالنور، فإنه كما لا يمكن إدراك البصر للمحسوسات إلا بالأنوار الظاهرة كالشمس والسراج لا يمكن إدراك البصيرة لشيء من المعاني إلا بالأنوار الباطنية، والقلب له الإقبال على ما كشف للبصيرة وحكمت بحسبه كالطاعة والإدبار عما كشف لها وحكمت بقبحه كالمعصية، وحيث أن تتمتع الجوارح كما في الحديث «آلا إن



## المؤمن يتقلب فى النور:

عن أبى بن كعب رضي الله عنه قال المؤمن يتقلب فى حممة من النور. كلامه نور، وعلمه نور، ومدخله نور، ومخرجه نور، ومصيره الى النور، والكافر يتقلب فى خمسة من الظلم: فكلامه ظلمة، وعلمه ظلمة، ومدخله ظلمة، ومخرجه ظلمة، ومصيره إلى الظلمات يوم القيامة<sup>(١٤)</sup>.

## الأنوار المحمدية:

مما لا شك فيه أن الصيب الأعظم والأوفى من النور الإلهى كان لأنبياء الله . عليهم السلام . وكل على قدره ، وإمامهم هو خاتم المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . ومن المعلوم أن أنوار الروح قد تحجب بحجب النفس وغيرها ، وذلك عندما تنزل الروح إلى الحسد ، إلا أن الامر يختلف إلى حد كبير مع الأنبياء . عليهم السلام . ذلك أن نموسهم خالصة لله . تعالى . ليس فيها هوى ولا غفلة ولا للشيطان عليهم سبيل ، لذا فإن أرواحهم لا تحجب كثيرا إلا بمقدار ما تقتصيه بشرتهم التى هم فيها

لذلك حينما طلب سيدنا موسى . عليه السلام . رؤية الله . سبحانه وتعالى قال له : ﴿ لَسْ تَرِنِي ﴾ (الأعراف : ١٤٢) : لأن البشرية لا تتحمل هذا ، والدليل أن الراسخ القوى

دك دكا عندما تجلى ربه له ، وحر موسى صغقا ، أما كلام الله . تعالى . لموسى صلى الله عليه وسلم فقد كان بتجهيز خاص له ، وكذلك ما حدث فى الإسراء والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم كان أيضا بتجهيز خاص ، والمقصود باختصار أن أرواح الأنبياء غالية عليهم وهم فى الصورة البشرية ، أما إذا كانت النفس البشرية كملة مكملة من رب العالمين ، فالحجاب هنا لا يكون أصلا ، اللهم إلا على قدر ما تسمح الطاقة البشرية بتحملة من الروح وأنوارها<sup>(١٥)</sup>

لقد مدح الله . سبحانه . رسوله صلى الله عليه وسلم وما لحق به من الحير والهدى فقال سبحانه : ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ يَبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ (المائدة ١٥) ، والمراد بالنور هنا : هو سيدنا محمد . صلى الله عليه وسلم . فهو نور الأنوار كما قال الإمام الألوسى

ويقول الإمام بن جرير الطبرى ما ملخصه قوله تعالى ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ يَبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ (مائدة ١٥)



ذلك أن الشيطان لا يتمثل به ﷺ، وكيف يتمثل الشيطان برسول الله ﷺ وهو النور، والشيطان أصل الطلام والضلال، ومن المعلوم أن الصديق لا يجتمعان، كما هو معلوم<sup>(١٧)</sup>

أى قد جاءكم يا أهل التوراة والإنجيل من الله نور هو محمد ﷺ الذى أنار الله به الحق، وأظهر به الإسلام ومحقق به الشرك<sup>١٦</sup> وهناك بتسرى عظيمة لمن يحظى برؤية الرسول ﷺ فى المنام، فإن من رآه فى المنام فقد رآه حقاً، كما جاء فى الحديث الصحيح الذى رواه لإمام البخارى وغيره،

أ.د/ إبراهيم عبد الشافى إبراهيم

- (١) تراجع: نسان العرب لابن منظور المصري، دار صادر بيروت، مادة (نور)؛ ٢٤٠/٥.
- (٢) تاج المروس من جواهر القاموس للمرتضى الريبدي، ٣٥٧٨/١، مادة (نور).
- (٣) مقدرات غريب القرآن: أبو القاسم الراغب الأصفهاني، ٥٠٨/١.
- (٤) مراجع: لوامع النيمات شرح أسماء الله تعالى الحسنى والصفات فخر الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٢٩٦هـ - ١٢٩٦م، ص ٢٤٦، ٢٤٧.
- (٥) تراجع: لوامع اليبهات، ص ٢٤٨.
- (٦) إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي، ١٠١/١، ذكر المعرفة، بيروت بدون تاريخ.
- (٧) المرجع السابق، ٢٤/٢.
- (٨) إحياء علوم الدين، ٨٢/٣.
- (٩) تراجع: إحياء علوم الدين، ١٩/١، ٣٠.
- (١٠) ينظر: جامع علوم والحكم، لابن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ، ص ٣٧.
- (١١) شرح الحكم العطائية ص ٦٠.
- (١٢) شرح الحكم العطائية ص ٦١.
- (١٣) المرجع السابق ص ١١٣.
- (١٤) حلقة الأولياء وعلقات الأصفياء أبو نعيم الأصبهاني، ٣٩٥/١، دار الكتاب العربي ببيروت، ط ١، الرابعة، ١٤٠٥ هـ.
- (١٥) محمد نبي الرحمة ص ١٤٥ وما بعدها. للشيخ صلاح الدين القوصي، ج ٢، ١٤٢٧. ٢٠٠٦ م، ضمن سلسلة البحوث الإسلامية.
- (١٦) نظر تفسير ابن جرير الطبري، ١٦١/١.
- (١٧) محمد نبي الرحمة ص ١٥٥.



## الولاية

### كما تحدث عنها القرآن الكريم

تمهيد:

وأصل الولاية لمحبة والقرب وصدها  
العداوة التي تستلزم البعـض والبعد، والولي  
هو من والى الله بالطاعات وبـتفـيـذ، وأمره  
وترك بواهيه قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ  
اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٤﴾  
الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ لَهُمْ  
الْبَشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾  
(يونس: ٦٢-٦٤)

وتولاية هنا يحوز فيها والله أعلم أن  
تكون بمعنى اسم الفاعل وأن تكون  
بمعنى اسم المفعول فعلى الأول يكون  
معناها: أولياؤه هم الذين والوه بالطاعة  
وترك المعصية وعلى الثاني يكون معناها  
من تولاهم الله بمضله وحسنه وحفظه  
فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون.  
وقد وردت الولاية في آيات كثيرة،  
منها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾  
(البقرة: ٢٥٧) أي متوليهم بهدايته وفصله

الولاية (بكسر الواو) من ولي  
وليا أي دنا منه دنوا، وأوليته إياه  
بمعنى أدنيته منه \* ومنه والاه موالاة  
والى بين الصيغين إذا قارب بينهما  
والولى \* فعيل بمعنى فاعل وهو  
من توالى طاعته الله دون أن يتحفظها  
معصية وتحى بمعنى مفعول ويكون  
معناها من تسولاه الله بإحسانه  
وفصله<sup>(١)</sup> وسواء كانت بمعنى اسم  
الفاعل أو اسم المفعول فإنها تتضمن  
معنى القرب المستلزم للمحبة والمودة  
ويقال فلان يلى فلانا أي يقرب منه  
والولى القريب

والقرآن الكريم قد استعمل لفظ  
الولاية مضافة إلى الله تعالى  
واستعملها مضافة إلى الإنسان  
واستعملها كذلك بمعنى اسم الفاعل  
وبمعنى اسم المفعول.

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا  
الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ  
وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي  
الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١)

وقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ  
ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ  
وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥).

وقوله: ﴿إِنَّ وَلِيََّ اللَّهَ الَّذِي تَرَكَ الْكِتَابَ  
وَهُوَ يُتَوَلَّى الصَّابِقِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٦)

وقوله: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ  
اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ  
فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ  
ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٧٦).

هذه الآيات وغيرها هدت على  
أن الولاية قد تكون لله وقد تكون  
للشيطان ولما كان معنى الولاية  
يتضمن المحبة والقرب فإن ولاية الله  
تعنى محبته والقرب منه والتقرب إليه  
بما شرع، وولاية الشيطان ضدها  
ونقيضها فهي قسرب من الشيطان  
ومحبة بإتباع أوامر جنوده وهو هوى  
النفس وإعراء الدنيا، وكلما اقترب  
المرء من الله بولايته ابتعد عن

الشيطان بالإعراض عنه والعكس  
صحيح فكلما ازدادت ولاية المرء  
للشيطان زاد بعده عن الله ولا يجتمع  
فى قلب المؤمن ولاية لله مع ولايته  
للشيطان فى وقت واحد أبدا وإن كان  
ذلك ممكنا بالتوالى بينهما، فيتولى  
القسرب به مرة ثم قد يتقلب عليه  
الشيطان فيتولاه مرة وهذا جائر وواقع  
أما أن يجتمع فى القلب الواحد ولاية  
لله وولاية لغيره فهذا ما لا يتسع القلب  
المؤمن له لأنه لا يشغل بالشئ ونقيضه  
هوى وقت واحد وإن جاز أن يشغل  
حاجتها كاشغاله أحياء بالطاعة  
وأحيانا بالمعصية

وإذا كانت الولاية الشرعية تابعة  
لتتفيذ الأوامر والنواهى الشرعية  
بمعنى أن يعبد الله بما شرع وبما أمر  
فببغى أن يعلم أن أكثر المسلمين  
النراما وطاعة لله، وبالتالى أفصل  
المسلمين وأقربهم إلى الله هم حيل  
الصحابية، هذا فيما يخص الأمة  
الإسلامية وأفضل من ولى الله  
بطاعته مطلقا من خلقه عامة هم  
الأنبياء وأفضل الأنبياء هم المرسلون،  
وأفضل المرسلين أولو العزم منهم



قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ (آل عمران: ٣١)  
فجعل محور محبة الله كامنة في  
إتباع رسوله طاهرا وباطنا، فبيعت  
الولاية إذن ادعاء ولا ابتداء، وبما  
هي سلوك واتباع ومعلوم أن اليهود  
والنصارى قد ادعوا الولاية لله ومحبة  
فقالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه فرد  
عليهم القرآن قاتلا.

﴿ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ  
مِمَّنْ خَلَقَ ﴾ (المائدة، ١٨)

وقال مرة : ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا  
مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى ﴾ فقال الله تعالى  
معبراً أن : ﴿ نَسَكَ مَا بَيْنَهُمْ ﴾ الكاذبة ﴿ قُلْ  
هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾  
(البقرة، ١١١)

وحاء في الصحيحين أن طائفة  
من أقارب الرسول ادعوا ولايته  
ومحبته فقال عمرو بن العاص: سمعت  
رسول الله ﷺ يقول جهارا من غير سر:  
إن آل فلان ليسوا لي بأولياء إنما وليي  
الله وصالح المؤمنين لاقتنا النظر إلى  
أن الولاية تكون لله وحده وإن وليه  
الله ثم الصالحون المؤمنون.

وأفضل أول العزم خاتمهم ﷺ، وذلك  
أصل ينبغي أن يستقر في قلب كل  
مؤمن وأن يعتقد اعتقادا جازما لا  
يلحقه ريب ذلك أن محمدا ﷺ سيد  
ولد آدم وإمام جميع الأنبياء، ولقد  
أخذ الله العهد والميثاق على جميع  
الأنبياء والمرسلين لئن بعث محمد وهم  
أحياء لمؤمنين به ولينصبرنه هأقروا  
بذلك وشهدوا به، قال تعالى.

﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا  
ءَاتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ  
رَسُولٌ مِثْلِي لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ  
وَلتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَنْ ذَيْلِكُمْ  
(صِرَإٍ) قَالُوا أَأَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ  
مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ (آل عمران: ٨١)

وأفضلية محمد صلى الله عليه  
وسلم على سائر المرسلين وبالتالي على  
جميع الأولياء قاطبة من لدن آدم إلى  
قيام الساعة أمر لا ينبغي أن يكون  
محل ريب عند كل مسلم وبالتالي فإن  
فضائل أمته على سائر الأمم كثيرة  
فإن بعثته كانت فارقا فرق الله به بين  
أوليائه وأعدائه وجعل رأس ذلك هو  
الإيمان بمحمد وبما جاء به عن ربه..

وثبتت بالنصوص القاطعة  
أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها هو  
أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ثم بقية  
الصحابة أهل البيعة والسترون وغيرهم  
وليس ذلك الفضل مجرد السبق  
الزمني وإنما يضاف إليه صدق العمل  
وكثرته وامتلاء القلب باليقين وهذا  
أمر قد أشار إليه القرآن كثيرا

والله تعالى قد وصف أولياءه  
بصفتين أساسيتين فقال سبحانه  
عَنْهُمْ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا  
يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦٣) فالإيمان  
والتقوى أصل لولاية الله ويحكم  
إيمان المرء بالله وتقواه لله تكون  
درجته في الولاية فمن كان أكمل  
إيمانا وأكثر تقوى كان أكمل في  
ولايته وقربه من ربه

ولما كانت الولاية مرتبطة بالاتباع  
والوقوف عند أوامر الله ونواهيه نجد  
القرآن الكريم قد قسم أولياء الله  
المنفذين لأوامره إلى طليقتين:

(أ) فهم السابقون المقربون

(ب) ومنهم أصحاب اليمين  
المقصدون

وقد ذكر القرآن ذلك في غير

موضع .

ففي سورة الواقعة قال تعالى: ﴿فَأَمَّا  
إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ ﴿فَرَوْحٌ وَرُوحَانٌ وَجَنَّتْ  
نَعِيمٌ﴾ ﴿وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ ﴿فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ (الواقعة:  
٨٨ - ٩٠)

وقال تعالى: ﴿كَلَّا إِنْ يَكْسِبُ الْأَبْرَارُ لَيْسَ  
عَلَيْهِمْ﴾ ﴿وَمَا أَذْرَكَ مَا عُبُونُ﴾ ﴿يَكْسِبُ  
مَرْقُومٌ﴾ ﴿يَشْهَدُهُ الْقَرْيُونَ﴾ ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي  
نَعِيمٍ﴾ ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾ ... (الآيات  
(المؤمنين ١٨ - ٢٨)

وعن ابن عباس في هذه الآية: إن  
أصحاب اليمين يمزج لهم الشراب مزجا  
أما المقربون فيشربون بها صرفا غير  
ممزوجة<sup>(١)</sup> وهذا نظير ما جاء في سورة  
الإنسان في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ  
يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا  
﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ﴾ (الإنسان: ٥ - ٦).

وقد بين الحديث الشريف كلا النوعين  
وميز بينهما في قوله صلى الله عليه وسلم  
في حديث الأولياء الذي جاء فيه، يقول  
الله تعالى قال: " من عادى لي وليا فقد  
آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدي بشيء



أحب إلى مما افترضته عليه ولا يزال عبيد  
يتقرب إلى بالواهل حتى أحبه فإذا «حببته  
كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي  
يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي  
يمشي بها ولئن سألتني لاعطينه ولئن  
استعادني لأعيدنه وما ترددت في شيء أنا  
فاعله ترددي عن نفس عبي المؤمن يكره  
الموت وأنا أكره مساءلته ولا بد من ذلك  
» (رواه البخاري). فالحديث قد بين أن  
الأبرار هم المتقربون إلى الله بأداء  
الفرائض فيفعلون ما أوجب الله عليهم  
ويتركون ما حرم الله، ولا يكلفون  
أنفسهم بفعل المندوبات و لم يكسبوا  
أنفسهم عن فعل الفضول من المباحات  
هؤلاء هم أصحاب اليمين

أما السابقون المقربون فهم الذين  
يتقربون إلى الله بالواقل بعد أداء  
الفرائض ففعلوا الواجبات والمسونات  
والمندوبات ونزهوا أنفسهم عن فعل  
المكروهات بعد عزوفهم عن فعل  
المحرمات فلمّا تقربوا إلى الله تعالى  
بأداء النواقل أحبهم الله حبا تاما  
كما جاء في الحديث السابق: «لا  
يرال عبي يتقرب إلى بالواهل حتى  
أحبه» والحب هه مطلق عن كرقيد  
لأن هؤلاء المقربين قد أتوا بالواقل

قدر استطاعتهم وصارت المباحات في  
حقهم طاعة مقصودا بها التقرب إلى  
الله من ترك المكروه وفعل المندوب  
فصارت أعمالهم كلها عبادة لله ولهذا  
كان شرابهم صرها غير ممزوج كما  
هو شأن الأبرار وأصحاب اليمين ذلك  
لأن أعمالهم بل جميع حياتهم كانت  
لله خالصة غير ممزوجة بحب غيره ولا  
بموالاة غيره أما الذين مزجوا في  
عملهم بين ما يحبه الله وما تحبه  
أنفسهم فشرابهم ممزوج من شراب  
المقربين بقدر ما مزجوا أعمالهم في  
الحق بالولاء والاستغال بغير الله

وحيث مثل ذلك في سورة فاطر، حيث  
ذكر أولياءه المقتصدين والسائقين  
المقربين في قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا  
الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ آمَنُوا مِنَّا فَمِنْهُمْ  
ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَسَابِقٌ  
بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ﴾ (فاطر: ٢٢)، فالظالم  
لنفسه هم أصحاب الذنوب المصرون عليها  
والمقتصد هو المؤدى للفرائض الممتنع عن  
المحارم والسابق بالخيرات هو المؤدى  
للفرائض المتقرب بالواهل والتفاضل  
الكاثر بين أصحاب اليمين والمقربين إنما  
كان بسبب كثرة الأعمال ودوام التقرب



بها إلى الله

ولما كان الإيمان والتقوى أصل  
الولاية الشرعية فإن الذي لا يكون  
منه إيمان ولا تقوى لا يصح اعتباره  
وليّاً لله حتى وإن كان غير معذب ولا  
أثم، وذلك مثل الأطلال والمجانين ومن  
لم تبلغه الدعوة وكذلك المجانين  
والأطلال لا يتصور منهم ولاية حيث  
لم يتقرب أحسدهم إلى الله بفعل  
لواجمات وترك المحرمات فالمجنون لا  
يصح عبادته باتفاق العلماء لأن شرط  
صحة العبادة النية وهو لا نية له  
وبالتالي فلا تتصور ولايته لا عملاً ولا  
شرعاً ولما كانت هذه أصولاً عامة  
للولاية فمن ادعى الولاية وهو لا يؤدي  
ما فرضه الله عليه ولا يجتنب محارم  
الله أو يدعى أنه سقط عنه الأمر  
الشرعي بالتكاليف أو يدعى أن الأمر  
الشرعي إنما جاء للعامة وليس  
للخاصة و أتى بما يناقض شرع الله لم  
يكن لأحد أن يقول عنه إنه ولي الله  
بل إن هذا وأمثاله إن كان يعتقد في  
باطنه خلاف ما جاء به الرسول أولاً  
يعتقد صحة ما جاء به الرسول فهذا  
لم يكن معه من الإيمان شيء فضلاً  
عن ولايته لله ولرسوله

وليس لأولياء الله شيء يتميزون  
به عن الناس إلا سلوكهم ونمط  
علاقتهم بالله وبالناس فليس لهم لباس  
معين بل كما يقولون: كم من صديق  
في قباء، وكم من زنديق في عباء  
ومر هنا فإن أولياء الله يوحّدون في  
جميع أصناف الأمة ما لم يَكُوبُوا من  
أهل البدع والفجور فيوجدون في أهل  
القرآن وأهل العلم كما نجدهم بين  
صوفى المجاهدين بالسيف المدافعين  
عن بيضة الإسلام ويوجدون بين الزراع  
والفجار والصناع فليست الولاية إذن  
مفصلة على شخص أو على فرقة  
بعضها وبها قد توجد في أي شخص  
إذا أخذ سبيله في التقرب إلى الله بما  
يحب وسكان القلب مستعداً لذلك وما  
الباس إلا رحلان همؤمن تقى حبيب  
إلى ربه وفاجر شقى بعيد عن رضوان  
الله.

وليس من وسائل التقرب إلى الله  
المشروعة الامتناع عن طعام بعينه أو  
لباس بعينه أو شراب بعينه إلا إذا  
كان ذلك مما بهى الله عنه أو حذر  
منه رسوله. كذلك ليس من وسائل  
التقرب المشروعة اعتزال لباس وهجر  
البيوت والأولاد أو ملازمه الصمت إلا



عند الكلام بما ليس خيرا وقد ثبت في صحيح البخاري عن أبي عباس أن رسول الله ﷺ رأى رجلا قائما في الشمس فقال: ما هذا؟ فقالوا: أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ولا يستظل أبدا ولا يتكلم ولا يصوم فقال النبي ﷺ: مبروه فليجلس وليستظل وليتكلم وليتم صومه. ومن سلك إلى الله طريقا غير ما سلكه رسوله ظان أو معتقدا أن غيرها منها أو أحب إلى الله مما سلكه رسوله كان جاحدا بها ملحدا في آيات الله.

وليست العصمة شرطا هي لولاية وليس من شرط الولي أن يكون معصوما لا يخطئ بل يجوز عليه الخطأ مثل بقية البشر، ويجوز أن يخفى عليه من أمور الشريعة ما يخفى على غيره إن كان عالما مجتهدا ويجوز أن يشتبه عليه من أمور الدين ما يشتبه على غيره إذا لا عصمة له، ولم يقل بعصمته أحد من علماء أهل السنة بل لم تثبت العصمة لأحد غير رسول الله المبلغين عنه ولم يخرج السولي بخطئه عن كونه مجتهدا قد أخطأ وحصل له ما نص عليه الرسول في

قوله إذا اجتهد أحدكم فأصاب قلبه أحران وإن أخطأ قلبه أجر واحد وذلك الخطأ لا يقدح في ولايته ولا ينقص من شأنها

ولما كان السولي شأنه كشأن سائر المسلمين يجوز عليه الخطأ والنسيان والغفلة لا يجنب على الناس التسليم بكل ما يقوله ولا تصديقه في كل ما يخبر عنه وإنما تعرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسنة إذا كانت تتعلق بأمور الدين فهم مكان موافقا لهم قلبه الناس منه وما خالف ردوه عليه ويكون ذلك من مخطئة الذي لا يجب تصديقه فيه وإن كنت أقواله وأفعاله مما تتعلق بأمور الدنيا فتعرض على أرباب العقول وأهل الاختصاص فيقبل منها ما قبلوه ويرد منها ما ردوه أما أن تكون أقواله بمثابة قول المعصوم فهذا لم يقل به أحد بل لا يجوز للسولي نفسه أن يعتمد على كل ما ينقضي إليه في قلبه كالإلهام والمحادثة والرؤيا إلا إذا كان كل ذلك موافقا للشرع ظاهرا وباطنا فإذا جاء منها ما خالف الشرع لم يقبل وإن لم يعلم هو هل موافق أم

مخالف يتوقف فيه، والاعتماد المطلق على الإلهام والرؤيا أو الكشف دون عرض على الكتاب والسنة لا يحوز لمسلم أن يقع في ذلك حيث لا عصمة له ولا أمان من الخطأ

والناس في مثل هذا الموقف طرفان ووسط؛ فمن الناس من يحسن الظن في شخص ما ويعتقد ولايته لله ويقبل عنه كل ما يقوله أنه حدثه به ربه في قلبه أو إلهامه وكشفه وسلم له جميع ما يفعله دون اعتبار لموافقه أو مخالفته لما جاء به الرسول. ومن الناس من يخرج الولي عن ولايته بالكلية لحرد قوله أو فعله المخالفين وإن كان قد اجتهد فأخطأ. وكلا الطرفين قد خرج في موقفه عن حد الاعتدال والتوسط وخير الأمور وسطها فلا نعتقد عصمة الولي عن الخطأ حتى لا نسلم له كل ما يقول ولا نخرجه عن ولايته بالكلية أو نقول بإثمه إذا كان مجتهداً فأخطأ، هـلا نتبع كل أقواله ولا نحكم بضمته أو عدم ولايته مع اجتهاده

وكان عمر بن الخطاب من خيار المحدثين في هذه الأمة ولم ينقل أحد

عنه القول بعصمته أو متابعته في كل أقواله على سبيل الوجوب فقد ثبت في الصحيحين أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال في حق عمر: "قد كان في الأمم قبلكم محدثون (بفتح الدال المشددة) فإن يكن في أمتي أحد فعمر منهم".

وروي مثل ذلك أبو داود، وكان على بن أبي طالب يقول: ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر، وكان هذا أمراً معروفاً بين جيل الصحابة أن عمر من المحدثين الملهمين <sup>(١)</sup> حتى إن قيس بن طارق كان يقول: "كنا نتحدث عن عمر كأنها ينطق على لسانه ملك، وكان عمر يقول: اقتربوا من أقصاه المطيعين واسمعوا منهم ما يقولون فإنه تتجلى لهم أمور صادقة" <sup>(٢)</sup> وما كان يحدث به عمر وما يحبر من أمور تتجلى للمطيعين هي من تلك الأمور التي يكشف الله عنها لأوليائه، لأنه لا شك أن للأولياء مكاشفات ومخاطبات، وميران قبولها أو رفضها الموافقة للكتاب والسنة ومن أفضل الدين كوشفوا في ذلك عمر إن لم



يكن أفضلهم بعد أبي بكر لم يقل أحد بوجوب متابعتة أو عصمتة ، ومع سبق عمر وأفضليته في ذلك كان ما يحدث به مله ما يقل ومنه ما يرد عليه فالقد نزل القرآن بموافقتة كما هي شأن أساري بدر وغيرها ، أما إذا حدث بشيء يخالف ما جاء به الرسول أو رآه فكان عمر نفسه أسرع الناس رجوعاً عن رأيه. وقد حدث في عام الحديبية أن الرسول صالح المشركين على أن يعسودوا إلى المدينة في سنة ست من الهجرة مع شروط رآها عمر وبعض المسلمين محقة بالمسلمين فرأى عمر ضرورة القتل وكره العودة إلى المدينة مع هذه الشروط ، وقال للرسول ألسنت نبي الله حق؟ قال: بلى قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى قلت: فلم نعطي الدنيا في ديننا إذا؟ قال: إني رسول الله ، ولست أعصيه ، وهو ناصري ثم رجع عمر عن قوله وقال : فعلت بذلك أعملاً ، وكذلك موقفه لما مات الرسول وأنكر عمر ذلك فقال له أبو بكر : إنه مات رجع عمر عن ذلك وأيضاً في قتال ما نعى

الزكاة نزل عمر عن رأيه موافقة لأبي بكر وغير ذلك كثير كان قد أصاب فيه عمر ، ومما أخطأ فيه أو رجع عن رأيه مع أنه جاء في حقه كثير من الأحاديث الصحيحة التي تفيد أنه محدث هذه الأمة ، وإن يكن فيها محدثون بعده فهو أفضلهم ومع ذلك لم يدع لنفسه العصمة عن الخطأ وإنما كان ميزانه الصحيح موافقة ما جاء به الرسول وكان يشاور الصحابة قبل الخلافة وبعد أن أصبح خليفة ، وناظرهم ويرجع إليهم وينزل على رأيهم ولم يقل لهم إنه محدث ، فحجتهم عليهم أتباعه وموافقتهم ، بل كان الصحابة يندعونه في أشبه ويحتج عليهم ويحتجون عليه بالكتاب والسنة فيقرهم أحياناً ويقرونه أحياناً ومن هنا نستطيع القول أن كل من ادعى أو ادعى له أصحابه أنه ولي مخاطب فيجب أتباعه في كل أقواله دون اعتبار لموافقة الكتاب والسنة فهو وهم مخطئون جميعاً. واتفق كبار الصوفية على ذلك كما اتفق سلف الأمة على أن كل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله صلى الله عليه

وسلم وهذا من الصروق الأساسية بين الأنبياء وغيرهم وهذا أيضا محل اتفاق بين جميع أولياء الله المتبعين لرسوله المتزمين في سلوكهم بالكتاب والسنة

قال أبو سفيان الداراني: إنه ليقع في قلبي النكته من نكته القوم فلا أقلها إلا بشاهد من الكتاب والسنة وقال الجنيد: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن وكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم في علمنا، أو لا يقتدى به.

وقال أبو عثمان النيسابوري: من أمر السنة على نفسه قولا وفعلا بطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه قولا وفعلا نطق بالبدعة

وقال ابن نجيد: كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل.

وبمثل هذا قال التستري وغيره من أئمة الصوفية الكبار فهم مجمعون على وجوب المتابعة والاقتداء وحذروا من البدعة والمخالفة للسنة فالأولياء والولاية تعتبر بصفت الولي في أفعاله وأحواله ومدى مطابقتها للسنة ولو أتى شخص بخوارق العادات وعجائب

الأمر دون موافقة أحواله وأفعاله لم جاء به الرسول لم عد ذلك وليا، وليس له من ولاية الله نصيب

٦- وقد اتفق العلماء على أن الأنبياء أفضل من الأولياء وهذا محل إجماع العلماء وسلف الأمة وقد رتب الله درجات خلقه السعداء على أربع مراتب فقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّيِّحِينَ وَخَسَنَ أُولَئِكَ زُرْفًا﴾ (النساء: ٦٩)، وأفضل هذه الأمة الصحابة ثم التابعون لما جاء في الحديث: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم»، وفي حديث آخر: «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو اتفق أحدكم مثل أحد ذهب ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه».

وأفضل أولياء بعد جيل الصحابة هو أكثرهم تقربا إلى الله بما يحبه الله وبما أمر به على لسان رسوله وأساس المفاضلة بين ولي وولي هو الالتزام والمتابعة والتقرب بما أمر وليس دون ذلك شيء آخر.

هذه أمور يجب العلم بها واتخاذها ميزانا صحيحا نزن به أقوال الناس



وأفعالهم ونقيس به أحوالهم لنعلم  
الفرق بين الولي والداعي

### الولاية عند الصوفية:

تأخذ الولاية عند الصوفية معنى  
خاصا اصطلاحيا تتميز به عن المعنى  
العام المشار إليه فيما سبق ولا نجد  
فيما بين أيدينا من مراجع صوفية  
حديثا مفصلاً عن الولاية قبل  
الحكيم الترمذي في كتابه ختم  
الأولياء<sup>١٢</sup> وهو أول من تكلم تمصيلاً  
عن الولاية وعن ختم الأولياء وصاغ من  
الحديث عنها نظرية متكاملة كباراً  
لها أثرها الكبير في مؤلفات كل من  
تحدث عنها بعده من الصوفية إلى أن  
وصلت هذه الفكرة إلى ابن عربي  
فجعل منها مذهباً خاصاً في التصوف  
صاغه في ثوب رمزي من المصطلحات  
التي ينفرد بها ابن عربي في كتاب  
الفتاوى والفتوحات على ضوء  
مذهبه في وحدة الوجود. وابتداءً من  
الحكيم الترمذي نجد لفظ الولاية  
والولي يأخذ معنى اصطلاحياً يعتمد به  
عن المعنى العام له وإن كانت بينهما  
علاقة لزومية غير أن الصوفية في  
حديثهم عن الولاية يهملون المعنى

الواضح والقريب للفظ ويركزون في  
حديثهم على المعنى اللازم لها مع أنه  
قد يكون بعيداً في معظم الأحيان عن  
ذهن القارئ

وأول تعريف للولي نجده عند  
الحكيم الترمذي في ختم الأولياء<sup>(١٣)</sup>  
يشير فيه إلى أن ولي الله، رحل ثبت في  
مرتبته موفياً بالشروط كلها وفي  
بالصدق في سره، وبالصبر في عمله  
الطاعة واضطراره؛ فأدى الفرائض  
وحفظ الحدود ولزم المرتبة ويبين هذا  
التعريف الأوصاف المعتبرة في تكون  
الولي ولياً وعن المصنف الذي تبوأ وثقت  
فيه أقدامه ومن الأمور الضرورية في  
الولاية صدق السيرة والصبر على عمل  
الطاعة بأداء الفرائض والتقرب  
بالنوافل وحفظ الحدود واتقاء  
المحارم، والولي الصوفي هو العارف  
والحبيب، والولاية امتداد طبيعي  
للمعرفة والمحبة ولذلك نجد كثيراً من  
كلام الصوفية عن المعرفة والعارف  
ينطبق في كثير من معانيه على الولي  
والولاية فكان الولاية نهاية الطريق  
للعارف ولا تستم الولاية للعارف إلا إذا  
لزم مرتبته وثبت فيها حتى قُوم وهُذب

وثقنى وأدب وطهر وطيب ووسع وزكى  
وشجع وعود وحين تكتمل هذه  
الخصال تكون قد تمت له الولاية  
فينقل من مرتبته التى لازمها من قبل  
إلى مرتبة أرقى فى حضرة مالك الملك  
فيناجيه كفاحا ويشغل به عمن سواه  
ويصير فى قبضته فيه يسمع وبه يبصر  
وبه يبطلش كما جاء فى حديث  
الولاية وهذا التولى قد تولى أمر الله  
بالصدق، فعلا وتركها، فعلا للمأمور  
وتركها للمحظور وثبت على ذلك حتى  
تولى الله عنه شئون أمره وصار هو  
سبحانه سمعه الذى يسمع به وبصره  
الذى يبصر به ويده التى يبطش بها.

وولاية العبد لله بتنفيذ أوامره هى  
فى أصلها رحمة مهداة من الله للعبد  
تتمثل فى هدايته بنور النبوة حينما  
وينور العقل والفطرة حينما آخر أما  
ولاية الله للعبد هى شئونه فهى الأخرى  
جود وعطاء من الله فالولاية الأولى  
خرجت من الرحمة والثانية خرجت من  
الجود الإلهي<sup>(١)</sup>.

### مراتب الأولياء

وللولاية عند القوم مراتب ودرجات،  
ولكل مرتبة منها خصوصية تتميز بها

ويعرف بها أهلها، وللتولى الذى يشعل  
المرتبة علامات وشروط:

فمنها مرتبة القطب، والأوتاد،  
والأبدال، والغوث، والنجباء، والسقاء،  
ولكل مرتبة منازل ودرجات.

١- فالقطب هو: الواحد الذى هو  
موضع نظر الله تعالى من العالم فى كل  
زمان وهو على قلب إبراهيم<sup>(عليه السلام)</sup> وهو  
العمد التى أشار إليها القرآن بقوله تعالى:  
﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَلٍ تَرَوْنَهَا﴾<sup>(٢)</sup>  
(الرعد: ٢)، وأحياناً يسمى قطب العالم  
وقيل<sup>(٣)</sup> الأقطاب<sup>(٤)</sup> وعند ابن عربى: هو  
المنعوب بجميع الأسماء تحلقاً وتحصفاً،  
مرآة الحق، مجلى النعوت المقدسة،  
ومجلى المظاهر الإلهية، وهو صاحب  
الوقت، وعين الزمان، وسر القدر، وله  
علم دهر الدهور.

٢- والأبدال هم سبعة رجال: أهل  
كمال واستقامة واعتدال، ولهم أعمال  
ظاهرة وباطنة، فأعمالهم الباطنة هى:  
التحريد والتفريد، والجمع والتوحيد، ولهم  
إمام مقدم فيهم يأخذون عنه، ويقتدون  
به، وهو القطب فيهم.

٣- والأوتاد أربعة رجال. منازلهم  
الأربعة أركان العالم شرقاً وغرباً وشمالاً



وحنوياً، ومقام كل منهم في الركن الخاص به من أركان العالم، ولهم أعمال ظاهرة وباطنة؛ فأعمالهم الباطنة التوكل والتفويض، والثقة، والتسليم ولهم واحد مقدم فيهم هو القطب لهم يأحدون عنه ويقتدون به

٤- أما الغوث أو (القطب الغوث) فهو من يفزع إليه الناس طلباً لقضاء حوائجهم وتلقى ما خفى عنهم من العلوم وبواطن الأمور وغوامض الأسرار التي لا وجود لها إلا عنده، ويطلبون منه الدعاء لهم؛ لا اعتقادهم أنه مستجاب الدعوة، وإنما أقسم على الله لأثره، وهذا الغوث تجتمع فيه خصائص المراتب السابقة كلها والقطب الغوث هو أعلى مراتب الأولياء على الإطلاق، وقد يسمونه القطب الفرد، ويصفونه بجميع الصفات الحمى فهو جامع الأسماء الحمى، وهو بعث في زمانه للقوم غوثاً لهم، وعلمه يطلو عن علم الله فيهم، وقدرته على قدرة الله فيهم، والغوث واحد في الزمان لا ثانى له بين الأولياء؛ حتى لا يقع تنازع بينهم، وهو عندهم رأس الحكومة الروحية، له مطلق السلطات أمراً ونهياً، وحكمه بينهم واجب النفاذ وأمره فيهم لا مرد له<sup>(١)</sup>

## أنواع الولاية عند الترمذى:

ويصنف الترمذى الولاية والأولياء منصفين.

١- ولي حقيق الله وولى الله؛ فأما ولي حق الله فهو الذى اكتفى بحراسة جوارحه عن انتهاك محارم الله وجمع فى هذه الحراسة همهته وهكره حتى طهر نفسه من الرذائل واتحى إلى الطاعة فأدى الفرائض وحفظ الحدود.

أما ولي الله فهو الذى تولى الله عملة/حراسة جوارحه ليعيش فى فسحة التوحيد متحرراً من ريق النفس، والذين يتركون هذه المرتبة ملازمون لمراتبهم التى حلوا فيها فإذا انصرفوا عنها إلى عمل الحوارج كانوا فى حراسة من الله<sup>(٢)</sup>

وليس لقسوب الأولياء منتهى فى ولايتها لله ولا فى محبتها له لأن عظمة الله وجلاله لا نهاية لهم فليس لسيرة القلوب إليه إذن نهاية "...ومن أين يبلغ أحد عظمة الله حتى يكون للقلوب منتهى" والله تعالى قد جعل لقلوب أوليائه مقامات، فرب ولى مقامه عند أول ملك من ملائكة أسمائه وصفاته



ويكون نصيب السولي ذلك الاسم الموكل بحراسة ذلك الملك، ورب ولي مقامه التخطي إلى ملك شأن وثالث.. حتى يصل إلى ملك الوجدانية والفردانية والسولي الذي يصل إلى هذا الملك يكون قد أخذ بجميع حظوظه من الأسماء الإلهية وهو أسعد حظا من جميع الأولياء لقربه من ربه وهو بذلك يكون سيد الأولياء ويكون الحاتم لهم وله ختم الولاية من ربه لأنه قد بلغ المنتهى من أسمائه فإلى أين يذهب في الترقى.

وحظوظ الأولياء مرتبطة بمراتبهم في معرفة أسمائه وصفاته. وحظوظ العوام منها بمحرد إيمانهم وثبات يقيسهم عليها، وحظوظ المقربين هو شرح الصدر لها حتى تستيرها قلوبهم أو يعكس نور هذه الصفات الإلهية على مرآة قلوبهم، كل على قدر نور قلبه، كما قال تعالى: "أنزل من السماء ماء فسالأت أودية بقدرها" أما المحدثون وهم خاصة الأولياء فإن حظهم منها ملاحظة تلك الصفات ذكرها وفكروا حتى تشرق على قلوبهم وفي صدورهم فيظهر على القلب آثار

صفاته حتى إذا انتهت آثارها على طاهر القلب انعكست إلى الباطن الذي لا يرى أحد مستقره وكلمات عرف السولي أنه ليس وراء صفاته صفات ولم يجد في القلب محسلا لغيرها علم أنه لا يتقدمه أحد في ولايته فيكون هو سيد الأولياء وحاتمهم.

ويستند الحكيم الترمذي في نظريته في الولاية إلى أثر ذكره في مؤتم الأولياء ونقله عنه الصوفية من **نظمه** فيذكر أن الله تعالى لما قبض نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم صير في أمته أربعين صديقا بهم تقوم الأرض وهم من أهل بيته فإذا مات واحد منهم خلفه غيره ليقوم مقامه حتى إذا حان وقت زوال الدنيا وانتهى عدد الأربعين صديقا ابتعث الله وليا اصطفاه واجتباه وقربه وأدباه وعطاه ما أعطى سائر الأولياء وخصه بخاتم الولاية ليكون حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء وله مقام صدق الولاية كما أن له مقام حاتم الأولياء مقامه بين يدي الله ونجواه في المجلس الأعظم والأولياء خلفه درجة درجة



كل حسب مقامه ومنازل الأنبياء بين يديه وهؤلاء الأربعة صديقا في كل زمان هم أهل بيت النبي وليس المقصود أهل البيت هنا أهل البيت من السبب كالأنبياء والاحفاد، وإنما هم أهل بيت النبي ذكرا وفكرا وعملا ومحادة.

والرسول قد بعث لإقامة ذكر الله في أهل بيته وهم أهل الذكر الخالص الصافي وكل من آوى إلى محاسن الذكر هم من أهل بيته ويعبر الترمذي في ضوء ذلك المعنى ما روى عن الرسول: أهل بيتي أمان لأمتي فإذا ذهبوا أتاهم ما يوعدون، وإنما كان هؤلاء الأربعة صديقا أمانا لأهل الأرض لأن بهم تقوم الأرض وبهم يستسقون الفيث وتفسر الترمذي للأثر النبوي السابق على هذا المعنى بعبارة عن التفسير الشيعي لأنهم متمسكون بأن المراد هم أهل البيت نسباً ومصاهرة ويحتج الترمذي في تفسيره هذا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لو أراد بأهل بيته أنسابه وأقرباءه لكان محالاً ألا تخلقوا الأرض منهم فيموتون عن آخرهم وهو يرى أن

الله أكثر أهل بيته نسب فلا يحصون عدداً<sup>١</sup>

وقد تتابعت أقوال الصوفية عن الولي والولاية قبل الترمذي وتعددت تعريفاتهم للولي، وعلامات الولي الدالة على ولايته: لكنها لا تمثل نظرية متكاملة، على هذا النحو الذي نجده لدى الترمذي.

فالتستري يرى أن الولي هو من تتابعت أفعاله على الموافقة، وعند يحيى بن معاذ أن الولي لا يرأى ولا يوافق وما أقل صدوق من كان هذا خلقه

وقال الحوزجاني: الولي هو الفاني في حاله الباقي في مشاهدة الحق سبحانه، تولى الله سياسته، فتوالت عليه أنوار التولي، لم يكن له عن نفسه إخبار، ولا مع غير الله قرار

وقال أبو يزيد: حظوظ الأولياء مع تباينها: من أربعة أسماء: الأول والآخِر والظاهر والباطن، وشرح حظ كل ولي وهف بتجربته عند أي اسم من الأسماء الأربعة، ويشرح القشيري رأي السطامي قائلاً: يشير إلى أن الحواص من عباده ارتقوا عن هذه الأقسام، فلا العواقب هم في ذكرها، ولا السوابق هم في هجرها، ولا الطوارق هم في

مقارنته بين مقام النبوة والولاية إلى أمور غريبه حق لا نجد لها عند أحد قبله وإن كنا نلتقي بأفكاره في تراث كثير من الصوفية من بعده وحاصلة ابن عربي ويشرح الترمذى لتلميذه مكان الولي بالنسبة للأنبياء بادئاً بمقام محمد صلى الله عليه وسلم هالته تعالى قد اختار من خلقه رسله وأنبياءه كما اختار منهم أوليائه ونفذ فصل بعض اثنين على بعض، فمنهم من فضله بالخلعة كإبراهيم خليل الله ومنهم من فضله بالكلام كـ **موسى**، ومنهم من أثنى عليه **بكارينور كداود** ومنهم من خصه بإحياء الموتى كـ **ميسى** عليهم الصلاة والسلام وهماك من خصه بالعصمة وحياة القلب الدائمة حتى لا يخطئ ولا يهمل بخطيئة وهو محمد عليه السلام وكما جعل الله الأنبياء منازل ودرجات كذلك فضل بعض الأولياء على بعض ويبدا الترمذى ليقارن بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء منذ كان كل منهما مستقرا في علم الله ألا وقبل خلق العالم إلى أن أصبح كل منهما وجوداً فعلياً له وظيفة دينية واجتماعية موطنة به

أسرارها، وكذلك أصحاب الحقائق يكونون مَحْوًواً عن نعوت الخلائق كما قال تعالى: ﴿ وَنَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ (الكهف: ١٨).

وعرف يحيى بن معاذ الولي بقوله: الولي ربحان الله، تعالى، في الأرض، يشمه الصديقون، فتصل رائحته إلى قلوبهم فيشتاقون به إلى مولاهم، ويزدادون عبادة على تفاوت أحلاقهم<sup>(١١)</sup>.

وعلمة الولي عندهم أن شغله بالله تعالى، وفراجه إلى الله تعالى، وهمه إلى الله عز وجل، وإذا أراد الله تعالى أن يوالي عبداً فتح عليه باب ذكره، فإذا استلذ بذكره فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس به، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية، وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقى بلا هوى فحينئذ صار العبد زَمَاناً هَانِياً، فوق في حفظه سبحانه، ويرى من دعاوى نفسه<sup>(١٢)</sup>، وعندها يحدث للولي ما عبر عنه الصوفية بقولهم:

فكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

بين النبوة والولاية:

يذهب الحكيم الترمذى في



١- هفى البدء كان الله ولا شىء معه فجرى الذكر وظهر العالم وجرت المشيئة وأول ما جرى به الذكر ذكر محمد صلى الله عليه وسلم ثم ظهر فى العلم علمه ثم فى المشيئة مشيئته ثم فى المقادير هو الأول ثم فى اللوح هو الأول ثم فى الميثاق هو الأول وهو أول من تشق عنه الأرض وهو الأول فى الشفاعة وهو الأول فى دخول الجنة وهو الأول فى الرياسة فهذا ساد الأنبياء جميعا وهو خاتم الأنبياء وشفيع لهم وببده لواء الحمد وليس معنى كونه خاتم الأنبياء أنه آخر الأنبياء مبعثا ورسولا ولكنه يعنى أن رسالته مختومة بخاتم الصديق وهو صدق العبودية له ولما كان من حكمة الله ألا يدع باطلا من الأمر إلا ويدل عليه ظاهر منه كان بين كطفى النبى ذلك الختم ظاهرا كميضه الحمامه والجاهل الأعمى هو الذى يظن أن خاتم السبيل معناه فقط أنه آخرهم مبعثا وأى منقبة فى هذا وأي علم بل هذا يدل على جهل صاحبه وعمى بصيرته فى التفسير ولما أحسن الترمذى بغرابة تفسيره لمعنى الخاتم أحد يتلمس له ما يقربه إلى الأذهان من الحياة العملية

فإن من شأن الناس ألا يشكوا فى صدق الشىء المختار المحتوم بحياتهم يميزه عن نظيره الفث أو الأقل درجة منه فيقال عنه إن هذا الشىء مختوم ومسجل عليه ما يدل على نفاسته بخلاف غير المختوم فكأن الله تعالى قد جمع لمحمد جراء النبوة وتممها له وختم عليها بختمه إشارة إلى الكمال والتمام ، وقرأ الترمذى الآية: ولكن رسول الله وخاتم النبيين بكسر الناء لا بفتحها مشير، بذلك إلى تفسيره لمعنى الخاتم ويؤكد به حديث الإسراء حين اجتماع الأنبياء فى المسجد الأقصى وكان إمامهم فى الصلاة محمدا وذكر كل نبى مكرمة الله عليه فذكر محمد أنه الخاتم والفتاح فقال إبراهيم عليه السلام: بهذا فضلكم محمد

‘ما الولي الخاتم : فإن الله تعالى ابتعثه واصطفاه واحتباه وقربه وأدناه وأعطاه ما أعطى الأولياء جميعا وجعله خاتمهم لهم ليكون حجة الله على سائر الأولياء ويوجد عنده صدق الولاية كما كان لمحمد صدق النبوة لأن كلا منهما جمع له ما لسائر جنسه ، فمحمد جمع الله له ما لسائر الأنبياء وكذلك الولي الخاتم جمع له

ما لسائر الأولياء فإذا برز الأولياء يوم  
القيامة واقتضوا صدق العبودية  
وجدوا الوفاء عند هذا الولي الخاتم  
فهو سيدهم وشفيهم كما أن محمدا  
سيد الأنبياء وشفيهم ولم يزل هذا  
الولي مذكورا في البدء كما كان  
محمدا صلى الله عليه وسلم فهو أول  
في الذكر وفي العلم وفي المشيئة  
وفي المقادير وفي اللوح والميثاق وفي  
المحشر والخطاب والشفاعة فهو في  
كل مكان أول كما كان محمد ﷺ  
أول الأنبياء وهو من محمد عند الأذن  
والأولياء عند القفا، ولا يتردد الترمذي  
بعد هذه المقارنة أن يجعل.. منكر  
الأنبياء بين يديه، والفارق بين النبي  
والولي عنده أن النبي يحدث بكلام  
من الله ظاهرا ينزل به الوحي فيلزم  
تصديقه ومن رده فقد كفر أما الولي  
فإن الله تعالى يتولى تحديثه بلسان  
الحق ومعه السكينة فيتلقاه القلب  
ويسكن إليه ويقع هذا الحديث  
الالهي نتيجة محبة الله للعبد ومن رد  
حديث المحدث أو السولي لم يكفر  
ولكنه يخيب ويبعث قلبه، والمحدثون  
لهم منازل فمنهم من أعطى من النبوة  
ثلثها، ومنهم من أعطى نصفها ومنهم  
من له الزيادة حتى يكون أوفرهم

حظا في ذلك من له ختم الولاية  
وكما أن النبوة من الله فكذلك  
حديث المحدث من الله والنبوة  
محروسة بالوحي والروح، والحديث  
محروس بالحق والسكينة والنبوة  
يسأى بها الوحي والروح قرينه  
والحديث يسأى به الحق والسكينة  
قرينه والسكينة هي مقدمة الخبرة  
وليس معنى السكينة هنا عدم الخوف  
والاضطراب وإنما معناه عدم الشك  
أو الريب فيما يحدث به ومن هنا  
كفرت السكينة حارسا على ما يورده  
الوحي على قلب النسي وعلى ما يورده  
الحق على قلب الولي وهي من الله

والله تعالى قد أخذ الميثاق على  
كل من الرسول والنبي والسولي، لأن  
كلا منهم داع إلى الله مؤيد به، غير  
أن حديث المحدث له تأييد وزيادة بيعة  
في شريعة الرسول ومن رد عليه حديثه  
لم يكفر بخلاف من رد على النبي أو  
الرسول حديثهما فإنه كافر بما جاء  
به، ووسائل التأييد الإلهي أو العون  
الرباني للولي والمحدث هي الحديث  
والفراسة والإلهام والتصديقية أما النبي  
فيتميز بذلك كله ويضاف إليها  
التبؤ، والرسول يتمتع بما للنبي  
والمحدث ويتقرب بالمرسالة أما بقية



الأولياء غير المحدثين فمن حظهم الإلهام والمراعاة والصدقية ونفهم من هذا الترتيب أن الترمذى يجعل الرسول فى قمة الدرجات، ثم يليه النبى ثم الولي المحدث ثم بقية الأولياء وهذا الترتيب له أهمية كبرى فى مجال التمييز والمقارنة بين الترمذى ومن يفضل الولي على النبى من بقية الصوفية

### علامات الولي:

ولا يخلو الولي من علاقة طاهرة ترشد الناس إلى ولايته وإن لم يتكلم هو بها ومن أهم هذه العلامات الظاهرة:

١- أن الناس حين يرون الولي ويسمعون ذكره يسارعون بذكر الله فما أن يراه أحد إلا ويقول الله، ولقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم: من هو الولي؟ فقال عليه السلام: من إذا رأى الناس ذكروا الله، وفى الحديث المروى عن موسى أيضا أنه سأل ربه قائلاً: من أو ليأوك يا رب؟ ف قيل له: من إذا ذكروا ذكرت.

٢- أن القلبية والنصر حليفان له فى كل أمور مع أنصاره وأعدائه ذلك أن الولي مؤيد بسلطان الحق لما هو عليه من التزام بالحق فلا يقاومه

أحد إلا قهره بسلطان حقه

٣- ومن علاماتهم الظاهرة ما يلاحظه الناس عليهم من المراعاة والحكمة والأقوال الملهمة بالتحديث عن الحق كأنهم به يتكلمون وعن مراد الله يتحدثون.

٤- ومن سمائهم الخاصة القصد والهدى والحياء، واستعمال الحق فيما دق وعظم وسخاوة الصدر واحتمال لأذى مع الرحمة والنصيحة وسلامة الصدر وحسن الخلق مع الله فى تدبيره ومع الخلق فى أخلاقهم

٥- والحكمة هى العلامة البارزة والمميزة للولي ويصف الترمذى هذه الحكمة بأنها الحكمة العليا ويصفها أحياناً بالعلم الساطن وأحياناً بعلم الأنبياء والأولياء وهى إرث للولي عن النبى، وباطن القرآن ونور الإيمان.

٦- اتفاق الأنسة بالشاء عليهم وجعلهم أمثلة ونماذج للاقتداء بهم فى عصرهم لأنهم لا حاجة لهم فهم فى أيدي الناس ومن هنا كانوا فى غنى عن الناس وأغصاهم الله به عن سواه فكانت حاجة الناس إليهم فى التذكير بآلاء الله ونعمه جزءاً من حاجتهم إلى نور السوة لأنهم من ورثة الأنبياء وقد يكون الواحد منهم محل

الصوفية إلى القول بأن الولي يحب عليه أن يستتر حاله عن الناس ولا يتظاهر أمامهم بالولاية مخافة الاغترار بالناس

ولا يرى الترمذى ضرورة في أن يستتر الولي شأن نفسه عن الناس أو التظاهر بما يضاد حقيقة حاله لأن ذلك في رأيه حال الضعفاء فإن الولي الذي يطلب غموضاً في الناس ويحمي كأنه إنما يفعل ذلك من أجل أنه لم يصل إلى الله وهذا مكان الضعفاء<sup>(٣)</sup> ولو كان ستر حال الولاية فضلاً أو ميرة لكان لسائر حاله عن الناس فصل على الصديق والفاروق وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس الأولياء ومن بعده الصديق والفاروق ولم يكن حالهم غامضاً ولا مستوراً عن الناس بل كل من عرفهم أو شاهد أحوا لهم شهد لهم بالولاية .

أ.د/ محمد السيد الجليند

ابتلاء بالحسد فيجسده الناس على ما آتاهم الله من فضله كما فعل اليهود مع أنبياء الله من قبل

٧- إجابة دعائهم من الله وظهور الآيات البيّات على أيديهم تكريماً من الله لهم وكما أيد الله رسوله بالمعجزات فقد كرم أولياءه بخوارق انعادات تكريماً وتأييداً وبرهاناً على صحة دينهم وسلامة أخذهم عن نبيهم وهربهم من ربهم

تلك علاماتهم الظاهرة وأهم ما يشير إليه الترمذى من ذلك أنهم دائماً يتلقون بالعلم وأصول الحكمة التي تشمل عنده علم البدء وعلم الميقات وعلم المقادير وعلم الحروف وهذه الأشياء إنما يظهر العلم بها على لسان كبار الأولياء ثم يأخذهم عنهم من له حظ من الولاية. وهذه هي الحكمة العليا عند الترمذى. ويذهب بعض



- (١) راجع النمل، أساس اليلافة، التزيقات، مادة أول.
- (٢) من مجموع الفتاوى لابن تيمية، التصوف: ١٧٨/١١.
- (٣) من مجموع الفتاوى لابن تيمية، التصوف ٢٠٤/١١ - ٢٠٥.
- (٤) طبع أخيرا بتحقيق د/عثمان يحيى، ط بيروت - معهد الآداب الشرقية.
- (٥) ص ٢٣١.
- (٦) ص ١٢٥ - ١٤٢.
- (٧) مصطلحات الصوفية للقائاسي؛ ١٤٥، وطلبات الصوفية للشعراني، ١٤٦/٢، وظر: الفتوحات المكية، ٥٧٢/٢، عن عقائد الصوفية لمحمود المراكبي؛ ٢٢١.
- (٨) الحكومة الباطنية، حسن انشرفاوى؛ ٤٥ - ٤٦، وعن عقائد الصوفية، محمود المراكبي؛ ٢٢٤.
- (٩) ص ٣٢٢ - ٣٢٣.
- (١٠) المرجع السابق؛ ٣٣٥ - ٣٣٣.
- (١١) الرسالة القشيرية؛ ص ١١٨.
- (١٢) نفس المرجع ص ١١٩.
- (١٣) الأصول للكافى، ١٦٠ - ١٦٤.



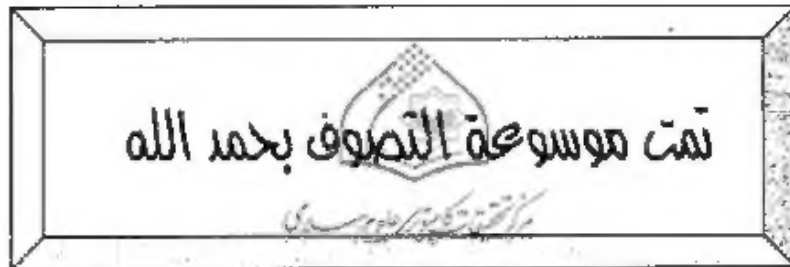
## فهرس الموسوعة

٥	أ.د/ محمود حمدي زقزوق	٥	تقديم
٩	أ.د/ أحمد الطيب	٩	كلمة التحرير
١١		١١	هيئة تحرير الموسوعة
١٣		١٣	أسماء السادة المشاركين
١٥	أ.د/ محمود حمدي زقزوق	١٥	مدخل عام حول مفهوم التصوف
٣١	أ.د/ عبد الحميد مذكور	٣١	اتجاهات المسلمون نحو التصوف
٥١	أ.د/ علي الخطيب	٥١	الاتحاد
٥٩	أ.د/ حسين الشافعي	٥٩	الأدب الصوفي
٩١	أ.د/ محمد أبو خليفة	٩١	الاصطلاح
٩٥	أ.د/ أحمد علي عجيبة	٩٥	الإمامة
١١٧	أ.د/ فيصل عون	١١٧	التأويل
١٣٧	أ.د/ محمد السيد الجليند	١٣٧	التجريد والتفريد
١٤٥	أ.د/ جودة أبو اليزيد المهدي	١٤٥	التفسير الصوفي الإشاري
١٦٢	أ.د/ عبد الله الشاذلي	١٦٢	التوبة
١٩٧	أ.د/ فيصل عون	١٩٧	الجناب
٢١٢	أ.د/ رمضان بسطاوي سي محمد	٢١٢	الجمال والجلال
٢٣٠	أ.د/ محفوظ عزام	٢٣٠	الحجاب
٢٣٦	أ.د/ منى أبو زيد	٢٣٦	الحروف
٢٥٣	أ.د/ منى أبو زيد	٢٥٣	الحرية
٢٧٥	أ.د/ منى أبو زيد	٢٧٥	الحضرة والحضور
٢٩٤	أ.د/ محمد السيد الجليند	٢٩٤	الحقيقة والشريعة
٣١٠	أ.د/ عبد الفتاح أحمد الفاوي	٣١٠	الحلول

٣٢٤	أ.د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى	○ الخشية
٣٣٨	أ.د/ شوقى على عمر	○ الخلّة
٣٤٤	أ.د/ شوقى على عمر	○ الخلوة
٣٥٤	أ.د/ مها سمير محمد	○ الخواطر
٣٧٣	أ.د/ عبد الله الشاذلى	○ الخوانق
٣٨١	أ.د/ محمد السيد الجليند	○ الخير والشر
٣٨٨	أ.د/ حسن الشافعى	○ دور التصوف فى الجهاد
٣٩٩	أ.د/ إبراهيم تركى	○ الدين
٤١٥	أ.د/ فيصل عون	○ الرجاء
٤٣٠	أ.د/ فتحى أحمد عبد الرازق	○ الزهد
٤٥٩	أ.د/ محمد أبو خليفة	○ السحق والمحق
٤٦٧	أ.د/ نجاة الغنيمى	○ السماع
٤٩١	أ.د/ إبراهيم عبد الشافى	○ الشكر
٥٠٨	أ.د/ عبد الله الشاذلى	○ الصحبة
٥٣٥	أ.د/ عبد الله الشاذلى	○ الظاهر والباطن
٥٥٤	أ.د/ عبد الحميد مدكور	○ العرفان الصوفى
٥٨٠	أ.د/ محفوظ عزام	○ العلم الدنى
٥٩٠	أ.د/ عبد الله الشاذلى	○ العهد والخرقة
٦٠٨	أ.د/ عبد اللطيف أحمد العبد	○ الغربة
٦١٢	أ.د/ محفوظ عزام	○ الغيب
٦١٩	أ.د/ عبد اللطيف أحمد العبد	○ الغيبة والحضور
٦٢٢	أ.د/ عبد اللطيف أحمد العبد	○ الفتح
٦٢٦	أ.د/ فتحى أحمد عبد الرازق	○ الفناء والبقاء
٦٥٠	أ.د/ محفوظ عزام	○ المجاهدة
٦٦٤	أ.د/ محمد السيد الجليند	○ المحبة

٦٧٨	أ.د/ محمد أحمد المسيير	٥	المراقبة والمحاسبة
٦٨٥	أ.د/ حامد طاهر	٥	مصادر التصوف الإسلامي
٦٩٥	أ.د/ محمد السعيد جمال الدين	٥	المعراج
٧١٢	أ.د/ محفوظ عزام	٥	المعرفة
٧٢٧	أ.د/ فيصل عون	٥	المقامات والأحوال
٧٣٦	أ.د/ عبد اللطيف أحمد العبد	٥	الميثاق
٧٤٦	أ.د/ حسن الشافعي	٥	نقد الصوفية للتصوف
٧٧٦	أ.د/ إبراهيم عبد الشافي	٥	النور
٧٨٤	أ.د/ محمد السيد الحليند	٥	الولاية
٨٠٥		٥	الفهرس





مطابع دار الكتب التجارية - القاهرة - مصر